أعلام الفكر

وأركان النهضة بالمغرب العربي

لفضيلة الأستاذ

الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور



دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

أعلام الفكر

وأركان النهضة بالمغرب العربي

لفضيلة الأستاذ

الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دار سحنون
تأسست سنة 1972

دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بطاقة فهرسة: فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشئون الفنية.

ابن عاشور، محمد الفاضل

أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي/ لمحمد الفاضل ابن عاشور. - القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة؛ تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 2020م.

160ص؛ 24 سم. تدمك 2 - 457 - 717 - 977 - 978

1 - الأدباء العرب - المغرب. 2 - المثقفون العرب. أ - العنوان. 928,1

نشر مشترك

بعقد رسمي من ورثة المؤلف

الطبعة الأولى

1441هـ/ 2020 م

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

جمهورية مصر العربية - القاهرة

الإدارة: القاهرة: 40 شارع أحمد أبو العلا - المتفرع من شارع نور الدين بهجت - الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد - مدينة نصر - هاتف: 22873246- 22704280 - 22741578 (202 +) - فاكس 22741750 (202 +)

المكتبة: فرع الأزهر: 120 شارع الأزهر الرئيسي - هاتف: 25932820 (202 +)

المكتبة: فرع مدينة نصر: 1 شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف: 20802876 (202 +) فاكس: 20802680 (202+)

المكتبة: فرع الإسكندرية: 127 شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين هاتف: 5932205 (203 +) فاكس: 5932204 (203 +)

بريديًا: القاهرة: ص.ب 161 الغورية - الرمز البريدي 11639

البريد الإلكتروني: info@daralsalam.com

موقعنا على الإنترنت: www.daralsalam.com

دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

10 مكرر نهج هولاندة (1000)

تونس

الهاتف: 71256435 - 216 +

71253456 - 216 +

71253839 - 216 +

الفاكس: 71352926 - 216 +

البريد الإلكتروني: souhnoun@orange.tn

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

* * *
* *
*

تَقدِيم

يعود الاهتمام بتاريخ إفريقية وتونس إلى أسباب تجلت في مشاغل الدارسين، منها: ما يتعلّق برصد حركة الإسلام في الآفاق الغربية من العالم الإسلامي، وإفريقية هي بوابة تلك الآفاق، ومنطلق الفتوحات نحو الأندلس، ومبدأ نشر الدعوة في النواحي الغربية. ومن تلك الأسباب أيضًا: أثر الدين الجديد وحملته في الحياة الثقافية والفكرية فضلًا عن الحياة الاجتماعية، ويشمل ذات السبب أثر الذهنية الإفريقية في صياغة الفكرة الإسلامية أيًّا كان مجالها، وقد خوّل مثل هذا المبحث أن قال بعض الدارسين بمفهوم « **مدرسة فكرية بإفريقية** »، ومن تلك الأسباب ثالثًا: حرص الباحث على تقليب الصّلات العلمية والدينية بين الجناح الغربي والجناح الشرقي من العالم الإسلامي، وذلك تحديدًا لماهية الوحدة الجامعة بين المجتمعات الإسلامية المختلفة الأجناس واللغات والثقافات في الأصل، وتسمح هذه المقارنات بضبط عوامل انتظام عقيدة جديدة في محيط راسخ المعتقدات والثقافة مثلما تسمح بتعديل درجات استيعاب الثقافة المحلية للثقافة الوافدة أو الثقافة الوافدة للثقافة المحلية.

ومن تلك الأسباب أيضًا انتباه الدارس إلى ما ظهر في تونس من أفكار إصلاحيّة أشاعها أعلام مرموقون، ووطّدوا بها صلتهم بدار الإسلام الشاسعة توطيدًا همّه التجديد، وغايته الإصلاح والترقي والتحسين، فكان التأريخ لتونس في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين مشغلًا يجلّي فكرة إصلاحية في هذه الدّيار، ومسألة توقف على أفق التجديد فيما وضع أعلام النهضة بهذه البلاد، وهم على وثيق الاتصال بزعماء الإصلاح بالمشرق الإسلامي.

إنّ التاريخ لإفريقيّة وتونس إذن هو تاريخ متعدّد الاتجاهات والمشاغل والغايات.

ولا يمنع هذا التعدد الموحي بتعقّد المسائل المقصودة بالدرس أن يكون ثمرة هذا الفنّ استقصاء ما تعلّل به الأحداث واستقراب ما تشكل به الظواهر، والوقوف على ما تتقوّم به الفكرة وينشأ به الرأي ويستقيم به اتجاه أو نظر. لذلك ترانا نرفع تاريخ الأفكار درجةً، ونُقبل عليه حذرين لشدّة تشعّب مسائله، وتنوّع مباحثه، وخطورة نتائجه فضلًا عن صعوبة الظفر بالمدخل الصالح إليه.

وبالفعل، كيف تُستجمع ذهنية في علم؟ وكيف يستقصَى عصر في اتّجاه؟ وكيف تختزل نظرة أو حتّى رؤية مجموعة من الخصائص الواسمة لمجتمع أو جيل اختزالًا لا تقوِّضه صحة التمثيل، ولا يردّه إغفال المتروك.

لقد عالج الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور - رحمه اللّه - هذه المسائل كلّها في هذا الكتاب بقسميه، وأقبل على التأريخ للمغرب العربي من خلال أعلامه المبرِّزين من أصحاب الفتوح ورجالات الفقه خاصة. وتأمّل فيما صنع أهل الأدب من رائق الشعر، وبالغ المقال، وشيّق الخطب حتّى كانوا ببلادنا أركانًا للنهضة الأدبية وأعلامًا للحركة الإصلاحية بين القرنين: التاسع عشر والعشرين. وكأنما أراد بهذين القسمين إحاطة بتاريخ إفريقية المسلمة باعتبارها **أفقًا عربيًّا**، ومن حيث هي جزء من الجناح الغربي الإسلامي لا تستقل عنه، ولا توجد أحداثه بمعزل عما يجري بها، وهي إحاطة بتاريخ الإيالة التونسية، أيام كانت أجيال المفكرين تقلب أسباب الترقي، وتبحث عن أقوم المسالك لتحقيقه، شديدة الوعي - وقتها - بما تشهده البلاد الأوروبية من كثرة الصنائع وعديد الاكتشافات وعظيم الخيرات المحقّقة للسيادة والرفاه.

ليس من الهيِّن إجمال تاريخ إفريقية والمغرب العربي في فكر أعلام كما قلنا، وليس الإقبال على التعريف بتونس فى القرن (19) ومطلع القرن العشرين من خلال أركان النهضة الأدبية طريقة طيّعة، ومع ذلك يقف القارئ للكتاب على رسم بلغ الغاية في الوضوح والنهاية في الإشارة الذكية إلى ما يخص الثقافة العربية الإسلامية في هذا الأفق من العالم الإسلامي وما يفسّر منعطفاتها المختلفة، ويعلّل طرافة اتجاهها إلى غير ما درج في البلاد المشرقية، ويضاف إلى تلك الإشارات النبيهة الهادية لمن أراد التفصيل والاختصاص إلماعات على غاية من الطرافة إلى الفكرة الإصلاحية ببلادنا، حتى لكأن الشيخ قد ضبط لبناتها ضبط الحريص على إقامة فنٍّ كثيرًا ما أوغل الناس فيه على غير مقتضى.

يظفر الدارس في القسمين من الكتاب بثلاثة مشاغل واضحة الانتظام في رؤية الشيخ:

1 - **المشغل الأول:**

- ويتعلق **بفنّ الترجمة لرجالات الفكر والأدب** مدخلًا إلى دراسة الحياة العقلية والمراحل الأساسية التى مرت بها الثقافة الإسلامية بإفريقية والمغرب العربي، ولا مناص هنا من الإلحاح على قدرة الشيخ الفائقة على الإجمال المفيد والدقة

الظاهرة، وحرصه - رحمه اللّه - على إحكام الوصل بين صاحب الترجمة وما يخصّه من العصر الذي يؤويه والاتجاه الذي سار عليه أو أحدثه، فإذا العَلَمُ جزء جامع، هو من ناحيةٍ صاحب فكرة تصدّر بها غيره، وهومن ناحية أخرى سمةُ عهد، وشهادة عصر على ما اعتمل في الثقافة العربية الإسلامية. وقد يبدو لأول وهلة أن لا علاقة بين عقبة الفاتح والفقهاء العشرة الوافدين على إفريقية للتعليم والدعوة، فأهل الرباط من الزهاد والمتعبدين، فعلي بن زياد حتى يبلغ التعداد ابن ناجي، القاضي أبا القاسم. وكذا الأمر في **القسم الثاني**، ولكنه أخفى لظهور بعض الوشائج الحية بسبب قرب العهد والمعاصرة المشهورة بين الأعلام أصحاب الترجمة من قابادو، فخير الدين، فسالم بوحاجب، فمحمد بيرم، فمحمد السنوسي، فمحمد البشير صفر، فمحمد الخضر حسين، فالثعالبي، فنازلي فاضل، إلى انتهاء القسم بصالح سويسي.

قد لا تبدو علاقة بين أولئك الأعلام، وليس الأمر كذلك؛ فقد كشف الشيخ العلّامة - رحمه اللّه - كشفًا لا بيان فوقه ما يصل بين الرجالات قدمائهم ومحدثيهم. يقول في القسم الأول: « **وكانت الفكرة الإسلامية خطة الطريق الرابطة وأساس المعالم المحددة، وكانت منابع تلك الفكرة وهم أئمة الدين، أعلامًا واضحة الطريق، تهدي إلى مناهج السير ومواقع المعالم، فكان لزامًا على المنتصبين لتاريخ المغرب العربي أن يتبينوا تلك الأعلام ويأنسوا بها.**

ولقد حاولنا في المقالات الخمس عشرة التي نقدّمها فى هذا السفر الصغير (يعني: القسم الأول من هذا الكتاب) **إبراز خمس عشرة حقبة من حقب التاريخ مجلوّة كل حقبة منها في المنبع الفكري الديني الذي يعتبر مصدرها ومددها** »(1).

ويضيف في القسم الثاني كاشفًا عن الرؤية نفسها لا يخالفها ولا يغيرها : « **فهذه مقالات توجهت بها إلى مراحل النهضة الفكرية بتونس، وفواصل أطوارها في نهاية القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر** (يقصد القرنين: 19 و 20 للميلاد)، **معتمدًا إظهار كل طور من هذه الأطوار بخصائصه ومقوّماته في حياة عَلَمٍ من أعلام المعرفة أو الفكر أو القلم جعلته بمؤثرات حياته وتأثّراتها وظروفها مجلى الاتجاهات: العلمية أو الفكرية أو الأدبية التي تميز بها ذلك الطور** »(2).

---

(1) الكتاب (ص 20).
(2) الكتاب، القسم الثاني (ص109).

تسمح هذه النظرة بالغوص في فكر العلم الواحد لتحديد ما يخصه، والوقوف على موقع أثره ممّا درج في عهده، والظفر ببعض التفسير لطرف من الظواهر الثقافية والفكرية التي قد تغيب عن الدارس؛ إما لتعلقه بخصال العَلَم وفضائله أو بسبب الخلل فى تقديره لنشأة الأفكار وتبلور الاتّجاه على أسس يصعب تحديدها.

وتميل هذه النظرة أيضًا إلى الطريقة الاختبارية التطبيقية؛ لأن التراوح بين العَلَمِ ذاتًا والطور الثقافي التاريخي الذي ينخرط فيه يوقف على مدى صحة الحكم بالرجوع إلى مثال مشهود وفكر مرصود، مهما كان أفق الحرج من تمثيل الجزء للكل، ويصرح تواضع الشيخ – رحمه اللَّه– بأن هذه المقالات دون ادّعاء الاستيعاب: « ولسنا ندّعي أننا بهذا وضعنا للمغرب العربي تاريخًا محكمًا، ولا أننا خطّطنا لهذا التاريخ نهجه السديد، ولكننا وجهنا إلى تخطيط منهج نرجو أن يكون سديدًا...»[1]. إن ذلك إلا أفق نظر على الشادين انتهاجه، والمستبصرين استقراؤه استزادة في الدِّراية برقائق الفكرة الإسلامية والإصلاحية بأفقنا.

ولا يضير الكتاب تركه لبعض الأعلام من ذوي الفكرة البارزة في هذا الأفق؛ لأن الشيخ –رحمه اللَّه – قد استصفى من رآه أحوج من غيره إلى مقال، ولم يشتهر شأنه بين الناس من أهل النظر، شهرة من ذكر. ثم اختار الشيخ من الأعلام من رجح عنده أنه علامة على طور، أو دليل على اتجاه، أو شاهد على ظاهرة عقلية، وهذا الاختيار مدخل مفيد – في رأينا – لدراسة فكر محمد الفاضل ابن عاشور، وإنه لمن الطريف أن يقف الدّارس المعاصر على طريقة الشيخ في الترجمة لهؤلاء الأعلام بعد المقارنة والمقايسة، سيما وأن الشيخ العلّامة هو من أحسن الناس دراية برجالات الفكرة الإصلاحية ببلادنا، وهو أيضًا من أوثق العلماء إحاطة بالفقه الإسلامي وأصوله، وهو المجال الذي تخيره مدخلًا إلى التعريف بالأَعلام في القسم الأول.

2 - المشغل الثاني:

ويتعلّق بأثر الفقه المالكي في الثقافة بالمغرب، وهو مشغل جلّاه القسم الأول خاصة، ويهمّنا هنا أن نبرز بعض الجوانب دون استيفاء: من تلك الجوانب الأساسية في مقال الشيخ توسّله بالفقه المالكي في التأريخ للثقافة بأفق بالمغرب؛ ومنها: اهتمامه بتطوّر الفكرة المالكية هناك حتى استقامت رؤية تسم نظرة العلماء الأفارقة خاصة؛ ومنها: حرص

(1) الكتاب (ص20، 21).

الشيخ في كل مقالاته على إحكام الوصل بين الفكرة المالكية ومنابتها في هذه البلاد، وهو ما يساعد الناظر على فهم تجليها وشرح اتجاهها، وتعليل تدرُّجها. واللطيف أنك تجد في نظرة العلّامة وعبارته ما ينتقل بك عن إفريقية إلى المغرب ومن هذين المصرين إلى الأندلس انتقال الرفيق بك الميسِّر عليك، حتى لكأنك تجوب أفقًا واحدًا، وتخالط ذهنية في هذه البلاد الواسعة، هي على غاية من التواشج والانسجام، وتقف من رأي الشيخ وعبارته على ما ألّف بين علماء هذه البلاد حتى كان مخرجهم واحدًا، ونهجهم متراتبًا متماسكًا، فتظفر من ذلك بجليل ما نهضت به القيروان من دقيق التأثير في الثقافة.

وقلِّبِ النظر في الجانب الأوّل ممّا ذكرنا تَـرَ قدرة الشيخ على إقناعك بأنّ ثقافة المغرب قد لوّنها الفقه المالكي تلوينًا لا تفسده « أصباغ » أخرى، ولم يقصد إلى تأخير المذهب الحنفي انتصارًا للمالكية، ولم يرم إنكار كلّ ذكر لفقهاء الفاطميين بإبراز الفكرة المالكيّة، وإنما اهتمّ العلّامة بما كان له من أثر حقيقي عميق أشهره الناس، وجلّته سيرتهم، وقويت به حجّة العلماء، فكان اهتمام الشيخ بالمالكية اهتمامه بالجذر الأصيل، ونبّه خلال معاينته للمالكية إلى ما أحوجها إلى تغيير طريقة النظر، وتلوين حججها؛ يتضح هذا مثلًا في تعليل ما اختُصّ به أبو عثمان سعيد المعروف بالحداد المتوفّى سنة (330هـ) وما جرى بينه وبين أهل المناظرة الفاطميين من الردود. [1] لقد ألح الشيخ في كل مقالاته الفقهية على أن المالكية كانت عبارة الثقافة بالمغرب عمومًا، وليس في هذا إنكار لأسبقية المذهب الإباضي مثلًا بهذه الديار، بل ليس فيه إغفال لما كان لعلماء العبيديين من أثر في توجيه الطريقة الفقهية إلى الطريقة الكلامية، وتوسيع مسائل النظر، ولئن وجدناه دائمًا منتصرًا للعقيدة السنية، وفقهها المالكي في اتزان شديد، ورصانة العالم الثّبت، فإنّ قصد الشيخ لا يقف عند مجرّد الانتصار. إن قصد الشيخ واضح: هو الاستدلال بالحدث التاريخي والجوانب الفكرية والثقافية على أن المالكية قد نافست كلّ فكرة فقهية أخرى باقتدار، واستطاعت أن تتمثّل الثقافة المحليّة حتّى استوعبتها مثلما لم تتحرّج الثقافة المحليّة من أن تتجلّى في الفقه المالكي حتّى ظهور مثل مقالة الشاطبي بكل ما فيها من توسيع للآفاق واستيعاب للطارئ وتغيير لأفق التشريع، وهنا تتجلّى أهمية الجانب الثاني مما ذكرنا سابقًا، وهو اهتمام الشيخ بتطوّر الفكرة المالكية في الديار المغربيّة.

(1) الكتاب (ص 55، 56).

وبالفعل، يقف الناظر في الكتاب على دقّة الحركة التي شهدتها الفكرة الفقهية وضبطت سرعتها واتجاهها في آنٍ؛ وهي حركة عسيرة التشخيص لولا أن كان مقال الشيخ - رحمه اللّه - مقالًا جامعًا لا بالتفصيل وإنّما بذكي الإشارة، فإذا بالناظر مدرك بلا شبهة ما استقامت به **الفكرة المالكية** رؤية على أيدي علماء المغرب منذ عهد الفقهاء العشرة الذين حملوا أمانة الدّين إلى هذه الديار، انتهاءً إلى الشاطبي خاصّة. إنّ هذا العهد الواسع المضطرب الأحداث والمتقلِّب في عقائده وانتظامه وتوازنه أحيانًا؛ يمكّن - رغم ذلك - من إدراك مراحل واضحة عرفتها المالكية، وإذا صحّ عند الشيخ أن لا حديث عن مذهب بإفريقية قبل علي بن زياد؛ لاضطراب السبل، فإن « **خير من زنته** » و « **الأسدية** » و« **المختلطة** » ثم « المدونة » فـ « **مختصر المدونة** » و « **كتاب النوادر والزيادات** » لَتُعْتَبَرُ كلّها علامات على المراحل الأساسية التي مرت بها الفكرة المالكية بإفريقية. ويلحّ مقال الشيخ في هذه المراحل على ظاهرتين لا يمكن إغفالهما، **أولاهما**: طريقة الأفارقة في الأخذ عن علماء المالكية وغيرهم بالمشرق، وهي طريقة ظاهرها الجمع بين ما صحّ عند مالك، واستقام عند أبي حنيفة وأتباعه، ومثل هذا الجمع بين الأثر أو الخبر من ناحية وإقامة الصور وافتراض المقامات والنّوازل من ناحية ثانية؛ أبعد ما يكون عن مجرد الجمع، وإنّما هو في واقع الحال عبارة عما أوتي أولئك العُلماء الأفارقة من روح التحرّر والاستقلال والغوص في النظر بحثًا عن الاستيعاب. لذلك كان لما وضع علي بن زياد ميسمه، ولذلك أيضًا كانت الأسدية على ذاك النّحو من التصنيف، وليس أمر المدوّنة بمختلف.

أمّا الظاهرة الثانية، فتتعلق بأخذ علماء إفريقية بعضِهم عن بعض أخذًا تحرّروا فيه من كل تقليد وترديد ووقوف عند قول المتقدم. فلم تكن « الأسدية » هي « خير من زنته » ولا « المدوّنة » هي « الأسدية » فضلًا عن « النوادر والزيادات ».

3 - المشغل الثالث:

ويتعلّق **بالنهضة الأدبية بتونس والفكرة الإصلاحية**، ويتجلّى هذا المشغل في القسم الثاني تحديدًا، وفيه يجمع الشيخ بين ثلاثة جوانب:

أولها: استخراجه بحسّ أدبي فائق مواطنَ الجودة فيما حرّر الأعلام الذين ترجم لهم، وميله خلال ذلك إلى تعيين الفنون التي أفادت من صناعة أهل القلم بأفقنا، فكان التعريج على الشعر، والمقال الصحفي، والخطبة الجمعية تعريجًا طبيعيًّا.

وثاني الجوانب أنّ الشيخ - رحمه اللَّه - جمع جمعًا يبدو للناس بديهيًّا بين المشغل الأدبي والفكرة الإصلاحية وكأنما رقيّ الصناعة الأدبية قد سكبه الشيخ في عمق الفِكْرَة الإصلاحية التي نهض بها أهل التحرير بتونس، ومعناه أنّ النهضة الأدبية بهذا الأفق بين القرنين: التاسع عشر والعشرين للميلاد هي نهضة فنّ ليس من أقلّ وظائفه أن يكون عبارة عن رؤية إصلاحية عميقة.

أمّا **الجانب الثالث** من هذا المشغل الأخير؛ فعناية الشيخ - رحمه اللَّه - بالعلاقة الواصلة بين تونس وبلاد المشرق في العصر الحديث، وهي علاقة أبعد ما تكون عن الجدّة والحدوث لما أظهره مقاله في تاريخ المالكية من عميق الوشائج بين إفريقية وكافة الحواضر العلمية بالمشرق فضلًا عن عميق الروابط بين إفريقية وسائر بلدان المغرب الإسلامي.

إنّ الأعلام الذين تخيّرهم الشيخ -رحمه اللَّه - أركانًا للنهضة الأدبية بتونس في القرن (19) ومطلع القرن (20) للميلاد، هم: محمود قابادو، وخير الدين، وسالم بوحاجب، ومحمد بيرم، ومحمد السنوسي، ومحمد البشير صفر، ومحمد الخضر حسين، وعبد العزيز الثعالبي، ونازلي فاضل، وصالح سويسي كما أسلفنا، تخيّرهم لأنّهم يمثّلون في نظره « مراحل النهضة الفكرية بتونس، وفواصل أطوارها إلى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين »[1]، ولا يضير الكتاب أن لم يعرض لغير هؤلاء، مثل: ابن أبي الضّياف، وإبراهيم الرّياحي، وحسين، فضلًا عن بعض المفكّرين اللّامعين في مطلع القرن العشرين مثل: الطّاهر الحداد. وإنّما لهذا القسم من الكتاب صلة وثيقة بما حرّر الشيخ - رحمه اللَّه - في مصنّفه: « **الحركة الأدبية والفكرية في تونس** »، سيما وأنّ هذا الكتاب قد جمع إلى المحاضرات التي ألقاها الشيخ عيونًا من النصوص الشعريّة والنّثرية التي باتت اليوم عَزِيزةً نادرة في بعض الأحيان.

والحاصل من مقال الشيخ في نهضة الأدب بتونس أن هؤلاء الأعلام قد عالجوا الفنون جلّها: الشعر والمقال والخطبة، وإنّما تجديدهم كان في طريقة التّفكير الّتي تضمّنتها تلك الفنون وسارت بها عبارة نافذة، ولو لا أن كان لأولئك الأعلام من واسع الثقافة واللسان أحيانًا ما يقدح الفكر، ما كان لتحريرهم أن يرتقي إلى مرتبة الفكرة الإصلاحية والجودة الأدبية المؤثرة في الضمائر. يتّضح ذلك في تقديم الشيخ لأثر محمود قابادو مثلا[2]، كما

(1) الكتاب (ص109).
(2) الكتاب (ص 111).

يتجلّى في موقفه من تحرير سالم بوحاجب [1]، ومن الإنصاف للشّيخ -رحمه اللّه - أنه لا يطلق الرّأي في الأثر حتى يقيّده بضوابط العلم، لا يخرج فيه عن الحدّ المرسوم إلى اللّحظ المردود. فتراه يقول في عبارة قابادو، بعد ثنائه عليه: « بسط قابادو هذه النظريّات العجيبة المبتكرة (...)، وهي أثر يتنزّل منزلة أعجب الآثار القلميّة في النّثر في ذلك العصر في سموها الفكري ومتانتها الأدبية لولا أنها اشتملت من الإغراب في المفردات والتقلّب في التراكيب ما أخرجها ثقيلة مضنية »[2].

ويقول في تحرير بيرم الخامس وفكرته:

« ومع كون الشيخ محمد بيرم المنشئ الأول لفنّ النثر الصحفي باختلاف أغراضه والمخرج لأعلامه في تاريخ الأدب العربي بتونس، مثل: محمد السنوسي، وعبد الرحمن الصنادلي، فإن طريقته الكتابية لم تكن تخلو من ثقل وتفكك وصعوبة ترجع إلى شدّة العنت الذي لقي في التحلل من الأوقار التي كانت ترهق الأدب النثري، فلمّا حاول الخروج من تلك المناهج المألوفة أعنته الأمر وأضناه؛ فجاءت جمله على ما يجد فيها القارئ من ثقل هو نتيجة ما أصاب تركيبها من ارتجاجات لما حاول صاحبها التحرّر من القيود التي كانت محيطة بالنثر الأدبي في تونس في ذلك القرن »[3].

إلا أنّ هذه النقائص التي لاحظها الشيخ العلّامة لم تفسد صحّة الرأي الذي دعا إليه أولئك الأعلام وحرّروا فيه أو خطبوا، أو حملوه إلى الآفاق البعيدة عن بلادنا ، إلى الآستانة أو القاهرة أو باريس من بين الآفاق الغربية. وإذن كانت الحركة الأدبية في تونس على يد هؤلاء حركة ذات اتجاه ومقصد، يكفي في هذا المَقَامِ أن نورد ما قال الشيخ في فكر قابادو لنقف على عمق تقويمه، وإنّنا لنرى أن قابادو يغني عن مزيد التمثيل؛ لأنّه أستاذ الأعلام من بعده، بثّهم فكرة الإصلاحية التي حملها شعره ونثره على حد سواء، ثم إن فكرة قابادو توقف - بذاتها - على رؤية متكاملة هي مقوّمات الإصلاحية ببلادنا.

يقول الشيخ رحمه اللّه:

« فلمّا أقبل بتلك المواهب الخارقة على العمل الذي وهب له نفسه في المدرسة العسكرية وتناول الدروس والكتب يكدّ في الظفر بالمفردات والتراكيب العربية المؤدية لما اشتملت

---

(1) الكتاب (ص 121).
(2) الكتاب (ص 114).
(3) الكتاب (ص 129).

عليه تلك الدروس والكتب من العلوم الحديثة، عند ذلك تبين له أن هذه العلوم ليست غير العلوم الرياضية والطبيعية والحكميّة التي كان علماء الإسلام يومئذ بمعزل عنها. وهي العلوم التي عرفها هو، وعانى في تحصيلها ما استخفّ به أهل عصره (...) وهناك انقدحت في ذهنه فكرة أن هذه العلوم التي أضاعها المسلمون وهجروها هي مدار التفوق الذي نالته أوروبا، والذي يتألم المسلمون اليوم منه، ويبحثون عن سبيل مراجعته ».

وعلى هذا النّحو تولّدت لقابادو نظريته المتجهة إلى وجوب التجديد الفكري، أخذًا من تطلع العالم الإسلامي إلى تجديد نفسه؛ لدفاع الصولة الأوروبية عن نفسه، وتتلخص نظريته في: «أن العالم الإسلامي مُتأخر مع أن دين الإسلام كفيل بالتقدم، فينبغي أن يعزى سبب التأخر إلى أمر خارج عن جوهر الدين، لمّا فقد عند المسلمين تأخروا. وقد أظهرت المقارنة أنّ هذا الأمر إنّما هو العلوم الحكميّة. ولمّا اقتبس الأوروبيون هذه العلوم عن الإسلام؛ سادت أوروبا على البلاد الإسلامية بنسبة ما أخذت هي من تلك العلوم، وهجر المسلمون منها. فلا سبيل حينئذ إلى أخذ الإسلام حظّه من السعادة إلّا باستعادة هذه العلوم التي أضاعها.

وحيث إنّ الأوروبيين قدروا قدرها وهذبوها وتطوّرت على أيديهم، فلا سبيل إلا اقتباسها عن الأوروبيين بالنقل والتعلّم ».

وبعد، هل يجد القارئ، في جلّ ما حرّر أعلام النهضة الفكرية بتونس غير هذه الفكرة الإصلاحية الجوهرية، يختلف بعضهم عن بعض في نتف من تفاصيلها؟ بل أيّ رأي أساسي ترانا واجدين في مثل كتاب: « أقوم المسالك » غير هذه الفكرة الجامعة، تضاف إليها المسألة السياسيّة برمتها، وهي التي سيفرد لها ابن أبي الضياف في « الإتحاف » أوسع مقال، وكذلك محمد بيرم الخامس في « ملاحظاته » التي لم يذكرها الشيخ العلّامة على أهمّيتها.

وما من شك في أنّ هذه « النظرية » التي صاغها قابادو [1] وفصّلها الأعلام من بعده ترتدّ في النهاية إلى موقف تجديدي من الدين الإسلامي، هو موقف ينخرط ضمن رؤيتين: **أولاهما**: رؤية الإصلاحية الدينية، **وثانيتهما**: رؤية من ردّ على الطاعنين في الإسلام وعلى من اعتبره سبب تأخر المسلمين محتجًّا بمسائل الحرية والعدل وحقوق

(1) الكتاب (ص 113، 114).

المرأة والرّق وما إليها من القضايا الفكرية، هاتان الرؤيتان هما من القواسم المشتركة بين الإصلاحية التونسية والفكر الإصلاحي المشرقي على اختلاف قسماته. وفي هذا السياق يبدو لنا مقال الشيخ - رحمه اللَّه - مفيدًا في تحديد الوشائج بين المفكرين التونسيين في القرن التاسع عشر للميلاد وأعلام النهضة الإصلاحية مثل: الأفغاني، ومحمد عبده ببلاد المشرق. وإذا أضحت تلك الوشائج معلومة بإقبال الباحثين المعاصرين عليها بالتقليب والتقويم، فإنّ ما يُستصفى من مقال الشيخ - رحمه اللَّه - أنّ انخراط المفكرين التونسيين في حركة « العروة الوثقى » بباريس لم يكن انخراط استتباع بقدر ما كان انخراط بناء لمقومات إصلاحية تصحّ فيها عبارة « النظرية »، سيما وأنّ من التونسيين شبانًا جمعوا بين الدراية العلميّة والخبرة العملية في الإدارة والسياسة، فضلًا عمّن كان منهم من أهل الصّدارة مثل: خير الدين. يدل على إسهام التونسيين في بناء فكرة إصلاحية عملهم ضمن ما أشاعته النخبة المثقفة بالصّادقية، وعضدته النخبة الخلدونية، ولهجت به صفوة الزيتونة، ولولا أن كان لهؤلاء جميعًا من الرؤى العميقة ما كان لِعَبْده أن يقدم على زيارتهم؛ « لتنسيق طرائق العمل » كما يقول الشيخ - رحمه اللَّه.

إنّ هذا المشغل الثالث الذي ألمعنا إليه في إيجاز يتعدّى تلك الجوانب التي نبّهنا إليها؛ فهو باب مطلع صالح الإطلاع على « مجمل تاريخ تونس » الحديث، يجلّي ذلك أمر الاعتمال الصريح بين الفكرة الناشئة على يد أهل التحرير والحدث الديني أو السياسي أو الاجتماعي الظاهر للعيان أو المكين في غيره، ويوجه مقال الشيخ - رحمه اللَّه - مرة أخرى - إلى أنّ الحركة الأدبية هي حركة وعي بوضع معين، وهي من ثمّ حركة فكرية، وليس لتلك الحركة أن تكون أصلًا حتى تكون حركة نقد متجرئة على السائد بالمساءلة والتقليب، وليس هذا الموقف هينًا في مجال الدين، وبين أهل الاعتماد والعلماء الذين رسخت قدمهم في تلقين العلوم الشّرعية. لذلك يبدو التجديد مسؤولية على غاية من الخطورة.

لهذا السبب بالذات يكبر الباحث مثل ما أقدم عليه سالم بوحاجب من طريقة يلخصها الشيخ العلّامة بقوله: « طريقة النقد والبحث والتحقيق والنزوع إلى الأصول العالية من كل فن. (بهذه الطريقة) التحق الشيخ سالم بوحاجب بمصافّ كبار المصلحين الإسلاميين فكان من أول المندّدين على ما أصبح عليه متأخرو الفقهاء من التمسّك بظواهر النصوص والإعراض عن تحقيق المناط. وصار من أشهر الدعاة إلى مراعاة مقاصد الشريعة

وتطبيقها على الأحوال الحاضرة » [1].

وبغض النظر عمّا تبين هذه الطريقة من تأثر بما خلّف الشاطبي، فإنّ مثل سالم بوحاجب يهدي إلى جانب منير ممّا كانت تنهض به الزيتونة من تكوين فكري - دينيّ، من العبث إنكار فضله أو إحلال المصلحين المجدّدين بالزيتونة في مرتبة الخاملين المقلدين المتشبّثين بظواهر النصوص.

ويردّنا هذا التمييز إلى مراجعة جذرية لمسألة التعاضد بين الصادقية والخلدونية والزيتونة، وهو تعاضد فكري حقيقي؛ لأنّ الأعلام هم مصلحون، منتسبون إلى رؤية ثقافية قبل أن يكونوا أهل انتساب إلى دار علم.

ولئن ظهر خلاف بين هذه الفضاءات العلمية الثلاثة فإنّ في هذا الكتاب الذي نقدّم ما يدعو إلى ضرورة التدقيق وإحكام التمييز حتى لا يلقى الرأي على عمومه، وصحّته في دقائق الخصوص.

تلك فوائد قليلة ألمعنا إليها إلماع الإيجاز مناسبة للمقام، ولا شكّ في أنّ الناظر في هذه المقالات واجد من غنيّ التنبيهات، ولطائف التعليلات، وذكي الإشارات ما يفتح أمامه آفاق بحث، ويزيده فوق ما يعلم درجة لا أخالها إلا درجة الصّدارة في المعرفة، والسبب أنّ العلّامة محمد الفاضل ابن عاشور - رحمه اللّٰه - قد جمع إلى الدراية الفائقة بالعيون، والثقافة الواسعة الناظمة للفنون استيعاباً تامًّا لروح العصر وشخصية هذا الأفق، فكان له فوق العلم حس يرتقي بالكسب إلى محلّ الطبع فيزداد الرأي على لسانه رجاحة والمقايسة صحة.

وليعلم القارئ - قبل أن يصرف همّته إلى المقالات - أنّ قسمي الكتاب قد صدرا أوّل العهد كتابين مستقلين، كذا ارتضاهما الشيخ - رحمه اللّٰه - عنوان الأول: «أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي». والثاني: « أركان النهضة الأدبية »، وتولّت مكتبة النجاح بتونس طبعهما ونشرهما.

وليس في إصدار الكتابين على هذا النحو من التأليف ما يفسد ما ارتضى صاحبه أو يخلّ بنظرته، بل لعلّ هذا التأليف بداية لنشر أعماله الكاملة في وقت قريب، وما أحوج عصرنا اليوم وناشئته إلى ذلك!

---

(1) الكتاب (ص 122، 123).

إنّ إعادة إصدار هذا الكتاب من جديد لا تحقّق مهمّة الوصل بين الأجيال وحسب، وإنّما هي التزام ثابت بخيار حضاري عبارته نظرة فكريّة وموقف من الظواهر، أو قل: هو فلسفة. وإنّنا لنعبّر عن عميق الاعتزاز بتقريب آراء العلّامة -رحمه اللّه - من ناشئتنا، وإنّما هو حرص منّا على الوفاء لأعلام التجديد ببلادنا؛ عسى أن يكون الخلف في أفقنا بناة على ما ترك أفذاذ سلفهم.

المنصف بن عبد الجليل

تونس في 2 فبراير (2000م)

أعلام الفكر الإسلامي
في تاريخ المغرب العربي

- عقبة بن نافع.
- أهل الرباط.
- بين إدريس ودراس.
- عبد اللَّه بن أبي زيد القيرواني.
- القاضي عياض.
- أبو إسحاق الشاطبي.
- القاضي أبو بكر ابن عاصم.
- القاضي أبو القاسم ابن ناجي.
- الفقهاء العشرة.
- علي بن زياد.
- أبو عثمان الحداد.
- أبو الوليد الباجي.
- الإمام ابن عرفة.
- المقري الكبير.
- شيخ الإسلام ابن مرزوق.

مُقَدِّمَة

الحمد للَّه رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول اللَّه المصطفى الصادق الأمين وعلى آله وصحبه أئمة الهادين، وقدوة المهتدين، أما بعد، فإن للأمة الإسلامية كلها شخصية موحدة، تنبثق من روح الترابط الاجتماعي، وعالم التوحد القومي الذي هو الدين الإسلامي، بعقيدته، وشريعته، وآدابه، فالدين هو المقيم لكيان الأمة، والممدّ لشخصيتها، ومنه اقتبست الأمة ما ربط بين عناصرها، وقرب بين أوضاعها على كثرة العناصر الإنسانية، وتباعد الأقطار، وتباين الملابسات، وإلى الدين يرجع ذلك المعنى من التقارب الذهني مع اختلاف الأفكار واللغات، ومن الانسجام الباطني مع اختلاف الطبائع والمؤثِّرات حتى تكونت بالدين وحدة الأمة، وهي الوحدة العليا التي تصطبغ بها الحقيقة الكلية للعالم الإسلامي، وإليها يرجع رجوع الجزئيات إلى كليتها جميع تلك التفاصيل العنصرية، والإقليمية، واللغوية، على اعتبارها متفرعة عنها ثم راجعة إليها.

فالهندي يشعر بأن الحقيقة الأولى لماهيته هي ديانته الإسلامية التي توحِّد بينه وبين الإفريقي، ومن تلك الحقيقة الدينية ينبع شعوره بالشعب الخاص الذي ينتمي إليه باعتباره فرعًا من فروع الشجرة الإسلامية واعتزازه بالوطن الذي يأوي إليه باعتباره ناحية من دار الإسلام وبالظروف الخاصة بحياته بين قومه وفي وطنه باعتبارها صورًا وأحوالًا لحياة الإسلام. وبهذا الشعور يضع الشعب والوطن وظروف حياتهما في مجموعة متواصلة من الشعوب والأوطان تترابط بالإسلام وتتلاقى فيه، فهو ينتسب إليها كلِّها ويعيش فيها جميعًا كما ينتسب أبناء الشعوب الأخرى والأوطان الأخرى إليه ويعيشون معه. فأصبحت بذلك لكل شعب ووطن من الأوطان والشعوب الإسلامية شخصية تبرز فيها الحقائق الجزئية الخاصة تحت شعار الحقيقة الإسلامية الكلية. وكان لتلك الشخصية نواحي تمايز ونواحي امتزاج. فهي تتمايز بما ترجع إليه تلك العوامل الجزئية من كليات موحدة تبدو في تمازج العناصر الإنسانية التي تَأْتَلِفُ فيها وحدة الأمة من أثر العوامل النفسيّة التي هي عوامل الدين.

ولقد كان لهذه الشخصية الإسلامية شَأْن في تاريخ كل شعب من شعوب المسلمين.

وكل قطر من أقطار العالم الإسلامي، فانطبع تاريخها بهذا الطابع الفكري الديني انطباعًا جوهريًا راسخًا، وأصبحت صور التاريخ راجعة كلها إليه رجوع الفرع إلى أصله، بحيث أصبحت الدراسة التاريخية الصحيحة لأي قطر من أقطار العالم الإسلامي أو أي شعب من شعوبه معتمدة على تصور الفكرة المسيطرة على التاريخ المراد درسه حقبة محدودة من الزمن، أو سلسلة ممتدة من العصور والأدوار، فإذا كانت الأفكار الدينية والمذاهب الاعتقادية لكل أمة في كل عصر من عصور تاريخها تدوَّن تبعًا لتاريخها السياسي والاجتماعي وإلحاقًا به، فإن الفكرة الدينية للإسلام ينبغي أن تدرس أصالة لضبط التاريخ السياسي والاجتماعي، ومقدمةً تمهد الطريق بين يدي فهمه وحسن تصوره.

ومن هنا أصبحت معرفة علماء الدين والوقوف على تراجمهم وتبين أفكارهم وآثارهم أمرًا لا يستطيع أن يتجاوزه مَنْ يدرس عصور التاريخ الإسلامي، فهم الذين كانت تنبع منهم الأفكار الموجِّهة بالشعوب إلى تحصيل مدارك الدين نظريًّا أو عمليًّا على الصور التي يلقونها إلى الشعوب من تلك المدارك، وهم الذين تتمثل فيهم معاقد ما يصل بين شعب وشعب، أو قطر وقطر من تلك المدارك. والمعاقد هي الروح التي استمد منها تاريخ تلك الشعوب والأقطار حياته باعتبار أنها التي كانت تسير الشعوب الإسلامية في أقطارها العديدة لصنع التاريخ على النحو الذي أعطى لتاريخ كل شعب ما تركب فيه من نواحي التمايز ونواحي الامتزاج. وإن هذا المغرب قد كانت له في تاريخه - كما كان لغيره من الأقطار الإسلامية - روابط تصله بوحدة التاريخ الإسلامي من جهة، ومعالم تحدد تاريخه بالأحداث الخاصة به من جهة أخرى.

وكانت الفكرة الإسلامية خطة الطريق الرابطة وأساس المعالم المحددة، وكان منابع تلك الفكرة - وهم أئمة الدين - أعلامًا واضحةً في الطريق تهدي إلى مناهج السير ومواقع المعالم، فكان لزامًا على المنتصبين لتاريخ المغرب العربي أن يتبيَّنوا تلك الأعلام ويأنسوا بها.

ولقد حاولنا في المقالات الخمس عشرة التي نقدمها في هذا السِّفر الصغير إبراز خمس عشرة حقبة من حقب التاريخ، مجلوة كل حقبة منها في المنبع الفكري الديني الذي يعتبر مصدرها ومددها.

ولسنا ندَّعي أننا بهذا وضعنا للمغرب العربي تاريخًا محكمًا، ولا أننا خططنا لهذا

التاريخ نهجه السديد، ولكننا وجهنا إلى تخطيط منهج نرجو أن يكون سديدًا، وألمعنا إلى تحرير فكرة نرجو أن تكون موفقة، حتى إذا اتصل بما وضعنا جهد يمهّد ذلك الطريق، ويحرر تلك الفكرة، تحقق بذلك الأمل، وكان آخر الفكر أول العمل.

مُحَمَّدُ ٱلفَاضِلِ ابْن عَاشُور

عقبة بن نافع

إن من تأخذه عظمة هذه الأمجاد الخوالد في تاريخ المغرب العربي، ويبهره وضوح تلك الحجج القواطع التي تبرهن على وحدة التراث الفكري وثبوت حقه الشائع في الحِمَى المشترك حمى الحضارة الإسلامية، ومرعى الفكر الزكي الذي أخرجت شطأه فيوض البيان الزاخر من زلال العربية؛ لا يستطيع أن يشعر بذلك دون أن يتطلع إلى منابع تلك الفيوض المنحدرة من الماضي البعيد، من الاندفاعات الجارفة التي شقت الأرض وأسلست جنبي الوادي؛ فيشخص إلى المنحنَى الذي تجمعت فيه عناصر الشخصية الإسلامية العربية لهذا المغرب، ويتطلب الوقوف على العوامل التي حرَّكت الاندفاعات السائر بها سيل تطوره الفكري.

فيلاحظ أن هذا المغرب العربي لم يكن إلا جزءًا لا يتجزأ من مجموعة الأقطار العربية الممتدة على الحوض الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط بين غربي آسيا وغربي إفريقيا، وقد كانت كلُّها تابعة لحكم السلطة البيزنطية لما ابتدأت حركة الانتشار الإسلامي. فلم تأتِ سنة (25) من الهجرة حتى كانت حدود حكم الإسلام مماسة لبلاد المغرب مباشرة عند هضبة برقة. فابتدأ تقدم الإسلام في المغرب بتكوين طليعة في بلاد برقة وحصار طرابلس الغرب، وابتدأ الإسلام ينتشر بين الأفارقة والبربر. وبدأ العنصر الممتاز من السكان، الذي ينتمي إلى عصبية السلطة البيزنطية الحاكمة ينظر فزعًا إلى اقتراب اليوم الذي ستنفصل فيه البلاد الغربية عن تبعيتها لذلك الحكم وتنفرط عن نظام الوحدة المسيحية.

وكان أكثر الناس اهتمامًا بهذه المخاوف هو أمير قرطاجنة البطريق جرجير الذي أعلن الانفصال عن قاعدة السلطنة البيزنطية والاستقلال بحكم المغرب، رجاء أن يستطيع بذلك سد الطريق في وجه الغزو الإسلامي، فاتخذ من مدينة سبيطلة رأس خط للدفاع عن بلاد المغرب كلِّها، فجعلها عاصمة السلطنة تجتمع حولها بقايا الحامية البيزنطية، على أن تكون حصنًا يحمي قرطاجنة وعامَّة البلاد الإفريقية التابعة لبيزنطة، بل ويدافع عن بيزنطة نفسها.

وبذلك تبيّن أنه لم يبق من الممكن أن يفرض أن تجريدة من الجيش العربي المرابط بمصر تكفي للتوغل في إفريقية وفتحها، وعرض القائد العظيم عبد اللّه بن سعد بن أبي

سرح صاحب الميمنة في جيش مصر خطة مفصَّلة على أمير المؤمنين عثمان بن عفان فجمع لها عثمان مجلسًا من الصحابة فقبلوها وأشاروا بتنفيذها.

واستعدت المدينة المنورة عاصمة الخلافة الإسلامية لجمع المتطوعين وتجهيزهم، وترحيلهم لغزو إفريقية تحت قيادة عبد اللَّه ابن أبي سرح. وقد ظهر الاهتمام بأمر تلك الغزوة جليًّا من قيمة الذين خرجوا إليها من كبار الصحابة ومن نيّر شباب آل البيت وأبناء المهاجرين الأولين؛ فخرج في تلك الغزوة من المدينة السبطان الزكيّان: الحسن والحسين، كما خرج فيها المقداد بن الأسود وأبو ذر الغفاري، وأبو اليسر، وسلمة بن الأكوع وعبد الرحمن بن أبي بكر الصديق ومروان بن الحكم، وعبد اللَّه بن عمر بن الخطاب، وعبد اللَّه بن عَمرو بن العاص، وعبد اللَّه بن عباس، وعبد اللَّه بن جعفر، وعبد اللَّه بن الزبير. ولوجود هؤلاء الذين اسم كل واحد منهم: عبد اللَّه، مع عبد اللَّه بن سعد قائدهم؛ عرفت هذه الغزوة بغزوة العبادلة.

وتقدَّم الجيش بعشرين ألفًا تحت قيادة عبد اللَّه ابن أبي سرح، يخترق الحدود المصرية الليبية، فإذا قواتٌ من المسلمين قابعة، كانت مرابطة في برقة منذ سنتين، تنبعث مهلّلة للقاء الجيش الجرار، ومعتصمة بلوائه المعقود.

كان على رأس تلك العصابة الزكية من مرابطي برقة شاب صالح من أبطال قريش وفرسانها هو: **عقبة بن نافع بن عبد القيس الفهري**، وهو ابن أخت عمرو بن العاص، ورفيقه في فتح مصر، والناشئ بين يديه فيها على الغزوات البرية والبحرية، وقد كان أحد القائدين اللذين خرجا من مصر على رأس الطليعة الإسلامية لتمهيد طريق الفتح سنة (25هـ)، فأقامت قواته مرابطة في برقة حتى انضمت إلى جيش عبد اللَّه ابن أبي سرح، وتقدَّموا يقطعون البلاد الليبية على الطريق الساحلي من أقصى خليج سرت إلى أدنى خليج قابس، ثم تقدموا إلى الغرب صوب سبيطلة، فالتحمت المعارك حتى انتهت بنصر مبين وانتشرت وحدات الجيش وسط البلاد التونسية ففتحت سبيطلة، وفتحت قفصة، وامتد سيرها إلى شط الجريد جنوبًا، وإلى غربي سوسة شرقًا، يتتبعون الذين لاذوا بالفرار من فلول الجيش البيزنطي، وقد استعصم عدد عظيم منهم بقصر (الجم) فحاصروه وفتحوه.

وكان الفوز عظيمًا والفرح عميقًا ولكن نكصة مؤلمة حادة جاءت تسطو على ذلك الفرح البالغ، بسبب أن القوات الإسلامية لما وجدت نفسها أمام وضع حربي جديد

في حرب المنازلات من جراء الخطة الجديدة التي أقام عليها البيزنطيون خط دفاعهم ببلاد الساحل (بيزاسين) خطة إكثار الحصون المنيعة المجهزة الممونة، كما وجدت نفسها أمام حالة صحية خطرة وتموين غير منتظم، وظَهْر غير محميّ، فقررت الانسحاب عن ميدان كان فيها كسب المعارك لها لا عليها.

وقد حز هذا الألم حزًّا عميقًا في نفوس القواد الذين رفعوا رايات النصر والفخر في تلك المعارك، حتى تكونت بينهم وبين تلك الأرض المغربية الإفريقية روابط وأوشاج جعلتهم يحنون فيها إلى جزء عزيز من أنفسهم، ويكرمون في ثراها معنًى ساميًا من معاني المجد التي تعود إلى مقوماتهم الشخصية؛ كما قال أبو الطيب:

تذكرت ما بين العذيب وبارق ... مَجَرَّ عوالينا ومجرى السوابق

ولعل من أصدق هؤلاء الأبطال حنينًا للأرض الإفريقية وأخلصهم شوقًا إليها ذلك الشاب الذي كان على رأس الطليعة المرابطة في برقة ودخلها مع الجيش الأكبر، فصالت وجالتْ في معارك الوسط التونسي.

فقد دلّت أحداث التاريخ التي تسلسلت فيما بعد على أن القائد عقبة بن نافع لم يزل يُكِنُّ بين جنبيه عزمًا يواصل به الجهود، وحزمًا يتحين به الفرص ليعود إلى إفريقية عودة يثبت بها قدم الحضارة الإسلامية في تلك الأراضي حتى لا تزل ولا تحول ولا تتزعزع أبدًا.

ولم تزل الأيام تماطله هذا الأمل العزيز، والعواصف السياسية تثور في سبيله حتى اتفقت كلمة المسلمين بعد الافتراق، فإذا حياة الإسلام السياسية تعود سيرتها الأولى تحت حكم أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان، وإذا عمرو بن العاص وهو خال عقبة شريك لمعاوية في سلطانه، وإذا هو يعود إلى مصر لمواصلة ما قطعته الأيام من خطط فتح المغرب. عاجَلَتِ المنية عَمْرًا قبل تحقيق الأمل المرتقب، فخلفه في ولاية مصر ابنه العظيم عبد الله بن عمرو وسرعان ما تخلى عنها؛ فأسندت إمارة مصر إلى معاوية بن حديج، فاضطلع بتنفيذ خطة العود إلى غزو المغرب غزوًا حاسمًا، وجعل همه اجتياز تلك العقبة الكؤود التي لم تزل تعترض طريق الفتح بغزو الساحل الشرقي للبلاد التونسية والاستيلاء على حصونه.

ففي سنة (46هـ) نظم معاوية بن حديج جيشًا متواصل الأمداد من الحدود المصرية الليبية إلى قلب بيزاسينا، وجاءت النجدات البيزنطية في الأساطيل، ونزلت بمرسى

سوسة، وجرت معارك طاحنة كان الفوز فيها للجيش الإسلامي؛ فتوغَّل في بلاد الساحل مُنازلًا حصونها، وتقدم إلى الطريق من سوسة إلى منطقة النجود فنازل حصن جلولاء العظيم وظفر به، وبذلك تمهد الطريق للتوغل في بلاد المغرب واستصفائها.

وكان عقبة بن نافع في هذه الموقعة القائد الأكبر تحت القيادة العامة لمعاوية ابن حديج، فلما رأى أمير المؤمنين، (معاوية بن أبي سفيان) قطع إفريقية عن ولاية مصر، واتخاذ مركز الانطلاق الجديد من أقصى الأرض التي بلغ إليها الفتح؛ وَلَّى عقبة بن نافع أميرًا على إفريقية سنة (50هـ).

فكان أول بروز الشخصية الإسلامية لهذا الوطن الإفريقي متجسمًا في ولاية عقبة ابن نافع، ودخل عقبة إفريقية سنة (50هـ) للمرة الثالثة في حياته، فاتجه إلى الناحية التي كانت حديثة عهد بالفتح العربي وهي ناحية حصن جلولاء؛ فاتخذ معسكره على أربعة وعشرين ميلًا منها وأطلق عليه اسم « القيروان »، وقد ملأت نفسه العبرة الحاصلة من المرات العديدة التي دخل فيها أرض إفريقية فاتحًا مظفرًا فلم يكن فتحه حاسمًا. ولذلك رجا أن يكون تأسيس مدينة عربية في موقع قيادته العامة أمرًا قاطعًا لتجدد تلك الانتكاصات، فقال عند تأسيسها كلمته الخالدة: « إن إفريقية إذا دخلها إمام أجابوه إلى الإسلام، فإذا تركها رجع من كان أجاب منهم لدين اللَّه إلى الكفر؛ فأولى لكم يا معشر المسلمين أن تتخذوا مدينة تكون عزًّا للإسلام إلى آخر الدهر ».

فمن يومئذ دخلت هذه البلاد في رقعة الوطن الإسلامي الأكبر، واكتسبت شخصيةَ الإسلام القوميةَ والثقافيةَ، وأوى المسلمون، عربًا وغير عرب، إلى تلك المدينة، وقد بارك قرارهم فيها حضور ثمانية عشر من أصحاب رسول اللَّـه ﷺ كانوا في جيش عقبة، وأسس المسجد الأعظم على تقوى من اللَّه ورضوان؛ وأقيمت قبلته في مشهد جليل مبارك، فكانت أقدس مظهر للارتباط الذي بين هذا الوطن الإسلامي المغربي وبين الكعبة البيت الحرام، وكانت تلك القبلة أمًّا وإمامًا، لم يَضَعْ مسجد في المغرب قبلته إلّا على قبلة ذلك الجامع.

وجاءت المناسبات والأغراض تعبث بعقبة وتأسيسه، وتعرض بالقيروان إلى الخراب وبعقبة إلى الهوان، فأدال اللَّه للحق من الباطل ودخل عقبة إفريقية للمرة الرابعة سنة (62هـ)، وقد تجددت شخصيتها المستقلة على يده، وجدد بناء القيروان وشيدها، ثم اندفع

منها بقواته على طريق تبسة يواصل حركة التمهيد والتأمين، وينازل الحصون والمعاقل بين أغوار جبال أوراس بلاد الزيبان حتى سقطت مدينة (أدنة) عاصمة الزاب، فانفتحت أمامه بلاد النجود العليا، فاخترقها إلى أراضي وادي ملوية ووادي سبو من المغرب الأقصى حتى وصل الساحل الغربي للمحيط الأطلسي، وليس الذي يهم موضوعنا هو هذا النصر الباهر والفتح المبين الذي كان لعقبة، ولكننا ننظر في هذه الحركة إلى أن عقبة، باعتباره مؤسِّسًا للقيروان وخاصة جامعها، الذي هو مبعث العقيدة والثقافة اللتين تكونت بهما شخصية المغرب الإسلامي - قد جاء بعد ذلك بهذه الحركة العسكرية الهائلة يوسع لتلك المؤسسة المدنية أفق إشعاعها، ويمهد ميدان سلطانها.

ورجع عقبة، وقد أحرز أولى الحسنيين؛ ليبحث عن ثانيتهما؛ فاستجاب اللَّه له في الشهادة كما استجاب له في الفتح فقتل في بلاد الزاب، وكأنه قد قام في ضريحه المبارك حارسًا مستقبل القيروان من وراء جبال أوراس، يتأكَّد من سلامة الإسلام فيها، وترك إلى خلفائه القيام على حماية القيروان، وتمهيد ميدان سلطانها. فجاء حسان بن النعمان يمهد السواحل الشمالية، وموسَى بن نصير يستعمل البربر، الذين أكسبهم عقبة عزة المواطنة بالإسلام، غزاةً ليضموا العدوة الأوروبية إلى العدوة الإفريقية بفتح الأندلس على يد طارق، ومن القيروان اندفع المولى إدريس الأكبر يؤسس مدينة تلمسان ويترك لابنه تأسيس مدينة فاس.

ومن القيروان تعاقب ابن الحبحاب وأسد على غزو صقلية وإيطاليا، ومن القيروان أشرف أبو عمران الفاسي على حركة انتشار الإسلام في إفريقيا الغربية حتى انبعثت من وراء الصحراء دولة المرابطين، وعرفت القيروان المحن كما عرفها عقبة، وعرفت النصر كما عرفه. ثم واكبت تونس في ظل المجد الحفصي واختبأت روح النصر حتى نفخت منها في الجيش العثماني الذى جاء ينتزعها من حكم شارلكان وينقذ المغرب من الخطر الإسباني، ثم كانت هي مبعث روح الثورة على الاحتلال الفرنسي فلم تتركه حتى هبت ريح من نصر عقبة فعصفت به.

* * *
* *
*

الفقهاء العشرة

لم يكد ينتصف القرن الأول من التاريخ الهجري حتى كان هذا المجتمع الهائل الذي أَلَّفت بين عناصره وقربت بين أقطاره العقيدة الإسلامية، ما بين شرقي تركستان ووسط أوروبا، قد انتظم وطنًا موحدًا، متواصلًا، مؤتلفًا، في الهلال الإسلامي الذي يرتكز قرنه الشرقي عند (كاشغر)، فيمر قوسه من الهند مخترقًا وسط إفريقيا، وصاعدًا من المغرب الأقصى الى أوروبا، حتى يستقر قرنه الغربي بمصبّ نهر (الدونة).

ولكن هذه الوحدة المهولة التي تلاقت فيها أقطار ما انتظمت قبل في سلك دولة، وامتزجت فيها أمم لم يصل بين بعضها وبعض من قبل من سبب، لم تكن مؤلفة إلا بعامل ديني يتمثَّل في العقيدة، والعبادة، وتحديد العلاقات الاجتماعية.

فليست قوة الغزو، ولا شوكة الدولة، بمستطيعة أن تشد وحدة ذلك الكيان ما لم يكن لعناصر المجتمع فيما بينها من تقارب المدارك، وشيوع المعارف ووضوح المبادئ ما يقربهم على نسبة غير متباعدة من الأصل الديني الذي تولَّدت منه داعية الترابط الاجتماعي المؤلفة بين عناصرهم.

وكان الذين تلقوا الدعوة عن داعيها الأعظم ﷺ وتشربوا هديه، واستضاؤوا بنوره هم القادة الذين يهتدي الناس بهم في تحصيل المدارك الإسلامية المقربة بين النفوس، المؤاخية بين الأفكار.

وكذلك كان الصحابة - رضي اللَّه عنهم - نجومًا في آفاق العالم الإسلامي، فلما انقرض جيلهم المبارك بدأ الناس يشعرون بأن روابط ذات بينهم قد أصبحت نظامية حكومية جافة في حال أن بشاشة الروابط القومية التي كانت تخالط قلوبهم لم تكن قد رسخت وتمكَّنت من الكثيرين بمنزلة تسمح لها بأن تستصحب، وتولد، وتوجه، من تلقاء نفسها؛ فأوشكت الروابط الاجتماعية بذلك أن تنحل وبدأت عناصر المجتمع يتنكر بعضها لبعض.

وكان في الذين أدركوا جيل الصحابة وبقوا بعدهم من الذين لم يدركوا حياة النبي ﷺ أناس كان اتصالهم بالقادة الهداة من الصحابة اتصال علم ورواية واقتداء وتخرج. فكونوا تفكيرهم، وشعورهم، وسلوكهم ، على مثال الصحابة الذين اتصلوا

بهم، كل يصطبغ في تأثراته بما كان لوليه وقدوته من صبغة خاصة في هداه، فهؤلاء هم الذين عُرِفُوا بالتابعين.

ومع ما تميز به هؤلاء عن معاصريهم في رشدهم وعلمهم، فإنه لم يكن لهم من التميز الظاهري ما كان لسلفهم الصالح من الصحابة؛ لأن جيلهم قد كان مساويًا لهم في طبقة المعاصرة وقد أدرك الصحابة كما أدركوا. فمن أين يأتي التمييز بين الذين اهتدوا بالتخرج على الصحابة وغيرهم؟!

على أن هؤلاء التابعين، أيضًا، قد تصنفوا أصنافًا، فمنهم من ظهر اقتداؤه بالصحابة في رشد سلوكه الذاتي، وامتثاله لأوامر الشريعة ونواهيها، وصعوده في التحلي، والتخلي، والورع، والزهد، إلى مقام الإحسان؛ فانفصلوا عن عامة الناس. ومنهم من أقبلوا على الرواية والنقل فوعوا ما سمعوا، وأدَّوا كما وَعَوا، ولم يهتموا باستنباط ولا استدلال، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. وصنف ثالث أقبلوا على إدراك أسرار الشريعة وفهم مقاصدها، فرجعوا إلى المدارك النقلية يستنبطون منها أحكام الجزئيات الحادثة، ويرشدون الناس باجتهادهم، وهؤلاء هم الذين عرفوا بوصف « الفقهاء » فكانوا قادة المجتمع الإسلامي، وملتقى أفكاره، ومجتمع مذاهبه.

وكان من دواعي الاطمئنان والانسجام في حياة هذا المجتمع أن الذين تعاقبوا على رئاسته، من أبي بكر حتى معاوية بن أبي سفيان - رضي اللَّه عنهم - قد كانوا من أئمة الدين وأهل القدوة فيه، فلما انتقلت الرئاسة من الجيل الأول إلى الجيل الثاني بولاية يزيد بن معاوية، ثم بتسلسل الولاية في آل مروان، أصبح حظ رئيس الدولة الإسلامية من المبادئ الأصلية التي انعقدت فيها وحدة المجتمع حظًّا ضئيلًا في المعرفة، وفي السلوك. فأصبح الملك وقد اشتدت عضوضيته، وأصبح الناس لا يربطهم برئيسهم إلا رباط السلطة، ولا يدخلهم تحت طاعته إلا سياط الشرطة.

ولذلك فإنه لما استهل القرن الثاني بولاية خليفةٍ صالحٍ، فقيه، قدوة في سلوكه وعمله وهو خامس الخلفاء الراشدين، وثاني العمرين: عمر بن عبد العزيز ﷺ، دخل على المجتمع الإسلامي حافز جديد من حوافز اليقظة النفسية الاجتماعية، حيث أقيم له معلم من معالم الهدى الإسلامي يجتمع عليه ويستصحب منه الهداية في مسالك الطريق، فسرعان ما أصبحت أصول الهداية الإسلامية مادة حياة المجتمع. ومدّ عُمَرُ يدَه الحَكيمة إلى

الفقهاء، فأعطاهم من تزكيته تنويهًا، ومن سلطانه نفوذًا، ووزعهم في أقطار الإسلام يجعل منهم للمجتمع عمدًا لا تتزعزع بتزعزع الدول، وربطًا لا تنحل بانحلال روابط الحكم.

ونظر عمر إلى تلك الرقعة من العالم الإسلامي الفتي، ما بين برقة وجبال البرانس، وهي التي كان عقبة بن نافع قد جعل فيها « قيروانًا لعز الإسلام إلى آخر الدهر »، وكأنه قد لاحظ أن شيوع الإسلام فيما حواليها لم يكن إلا أمرًا سطحيًّا لا يدفع عنها متوقع الأرزاء، ولا يقيها غائلة العوادي؛ فأراد أن يمد عرق ذلك المجتمع بمادة منعشة، تثريه ثراء يدفع عنه القحل والمحل، فاختار عشرة من فقهاء التابعين، أهل علم وفضل، واختار واليًا من بينهم، هو: إسماعيل بن أبي المهاجر، فجعله واليًا على إفريقية يحكم بين الناس، ويفقههم في الدين، وأقبل هؤلاء العشرة فأشاعوا الرشد وبثوا العلم وعلموا الحلال والحرام وحرصوا علي الأمن والتآخي والمؤاساة، وبثوا دعوة الإسلام بين البربر، وضربوا لهم مثَلَ العدل، والحق، والرحمة، والسيرة الصالحة.

فكان إسلام البربر نهائيًّا من آثار هذه البعثة الكريمة، ومن مفاخر دولة أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز الذي انتدبها.

وعظم شأن القيروان باعتبارها دار ثقافة، وتعليم، وتوحيد، وقد أصبحت محببة إلى نفوس هؤلاء الذين كانوا ينظرون إليها شزرًا وطالما هاجموها وقصدوا تخريبها.

وانتصب والي القيروان بمقام الهداية والإرشاد، وانتصب قاضيها على مقطع الحق، ومفصل العدل، يبرزان للإنسانية مثلًا من المدينة الفاضلة، طالما كانت حلم الحكماء شرقًا وغربًا.

وهؤلاء العشرة الذين ترتكز عليهم إسلامية البلاد المغربية، وقوميتها، وعروبتها قد كان من اشتهارهم ما أغنى المتقدمين كثيرًا عن تسميتهم: فاكتفوا ببعضهم في وصف « الفقهاء العشرة » حتى أصبح ضبط أسمائهم من المَغالِطِ بل من المَجاهل عندنا مَعاشِرَ المتأخرين.

وقد اهتم الشيخ الدباغ في « معالم الإيمان » بإيراد تراجمهم، والتنصيص في كل ترجمة على أن المترجَم كان أحد الفقهاء التابعين العشرة الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز يفقّهون أهل إفريقية، إلا أن الذين أحصيناهم، ممن وقع النص على ذلك في تراجمهم في « معالم الإيمان »، ممن قيل فيه: « أحد العشرة »، أو قيل: « بعثه عمر بن عبد العزيز » بالقيروان - صاروا عشرة كاملة وهم:

أولًا: إسماعيل بن عبيد اللَّه بن أبي المهاجر المخزومي وهو والي القيروان الذي تم على يده إسلام المغرب كُلِّهِ.

ثانيًا: عبد اللَّه بن المغيرة بن أبي بردة الكناني المخزومي، وقد كان مقيمًا في القيروان من قبل، فلما أرسل موسى بن نصير وفدًا إلى أمير المؤمنين سليمان بن عبد الملك فتكلموا في تزكية موسى بن نصير وسكت عبد اللَّه وكان عمر بن عبد العزيز حاضرًا؛ فعظم في عينه إمساكه عن التزكية، فلما ولي الخلافة فيما بعد ولاه قضاء إفريقية وهذا هو الذي لم يُذكر في معالم الإيمان إلَّا بوصف « قاضي عمر بن عبد العزيز ».

ثالثًا: أبو عبد الرحمن عبد اللَّه بن يزيد المعافري الحبلي، وقد صرح الدباغ بأنه بعثه عمر بن عبد العزيز يفقه أهل إفريقية في الدين؛ فانتفعوا به، وبث علمًا كثيرًا.

رابعًا: أبو مسعود سعيد بن مسعود التحبيبي، قال الدباغ: « أحد الفقهاء التابعين العشرة الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز ليفقهوا أهل القيروان ».

خامسًا: إسماعيل بن عبيد مولى الأنصار، قال الدباغ: « أحد العشرة التابعين الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز يفقهون أهل إفريقية، ويلقب « تاجر اللَّه »؛ لأنه جعل ثلث كسبه للَّه عز وجل، يصرف في وجوه الخير، وقد خرج لغزوة صقلية الأولى في البحر بقيادة ابن رافع، فمات غرقًا في البحر وهو معانق المصحف.

سادسًا: عبد الرحمن بن رافع التنوخي، وقد كان من قبلُ قَاضيًا بالقيروان، قال فيه الدباغ: « وهو أول من استُقْضِيَ بها بعد بنائها، وكان ذلك سنة (80هـ) في ولاية موسى بن نصير، وقد صرح أيضًا بأنه أحد العشرة ».

سابعًا: جعيل بن هاعان الرعيني، ولي القضاء في عهد أمير المؤمنين هشام بن عبد الملك، أيْ: بعد استقالة عبد اللَّه بن المغيرة.

ثامنًا: موهب بن حي المعافري، قال الدباغ: « هوأحد العشرة التابعين ».

تاسعًا: طلق بن حابان الفارسي، قال الدباغ: « هو أحد العشرة التابعين الذين بعثهم عمر ابن عبد العزيز ليُفقِّهوا أهل القيروان ».

عاشرًا: حيان بن أبي جبلة القرشي العبدري، قال الدباغ: « هو أحد العشرة التابعين ».

ونحن إذا تأملنا في هذا العِقد الثمين تبين لنا أَنَّ فرائده قد جمعت من أنساب مختلفة

من المهاجرين والأنصار، ومن العدنانية والقحطانية، ومن الصريح والموالي، ومن العرب والعجم، فلم يجمعهم إلا وصف الفقه في الدين، فكانوا بذلك آباء روحانيين للأجيال الإسلامية الصاعدة، وأصول أنساب موصولة في الإسلام، بأقوى من أواصر الأرحام، فبهم انتشرت المساجد في القيروان، وعم تغيير المنكر، وشاع القرآن والحديث والفقه، واستقامت سيرة الناس على الآداب الشرعية، وأصبح الذين يدخلون القيروان من البربر، لحاجات معاشهم، أو لمصالح الحكم والإدارة؛ ينقلبون بمثل عالية، ومعلومات واضحة عن أحكام الإسلام، ونظمه، وآدابه، فيصبحون دعاة وهداة بين قبائلهم، زيادةً على المرشدين والمعلمين الذين انتشروا في البلاد مستقرين، ومتنقلين.

* * *
* *
*

أهل الربـاط

كان من أعظم مظاهر الحركة التجديدية للإسلام التي ظهر بها أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز في مستهل القرن الثاني الهجري، مَظهرها في هذه البلاد المغربية بالخصوص، بأن توحد المجتمع والتحمتْ أجزاؤه بلُحْمة الميثاق الاجتماعي الذي هو ميثاق الشريعة الإسلامية، فأصبحت الوحدة الاجتماعية لمواطني هذا المغرب الإسلامي مؤسسة على وحدة الإيمان بالأصل الاعتقادي، الذي تفرع عنه الميثاق الاجتماعي، ودان الناس جميعًا له، وعملوا على السير بأحكامه مخلصين، وقد انهدمت الحواجز التي كانت تفرق بين الناس؛ باعتبار فوارق الأنساب، وفوارق الملل، وفوارق الأقاليم، وفوارق الطبقات الاجتماعية، إذ أصبح أساس العلاقات على قاعدة الأصل الإسلامي للرابطة الاجتماعية، وهو المساواة.

إلا أن نزعة نفسية كان من المتوقع أن تنازع نفوسًا كثيرة في هذا المجتمع الملتئم، ولم يكن إلى التخلص من منازعتها من سبيل ميسور، وهي نزعة الشعور بملاحظة اختلاف نسبة الارتباط بالأرض المغربية بين عناصر سكانها؛ فإن من السكان من يشعر بإلفٍ معقود بينه وبين هذه الأرض وأسباب موصولة: من العهد، والمخالطة، ومعرفة المسالك، وتوافق الطبائع، وأولئك هم الذين تولَّدوا على تربتها، وانحدروا من أصول قديمة القرار فيها من البربر والأفارق والروم. في حال أن عنصرًا آخر لم يزل شاعرًا بالغربة والوحشة، قد استعجمت أمامه المسالك، وخفيت المعالم، وتنافرت بينه وبين الإقليم الطبائع، وبقدر ما يجد هذا العنصر من أنس في مدينة القيروان لا يجد خارجها، وبذلك أصبح المجتمع القيرواني معرضًا لأن يقبع بين أسوار المدينة، وأن تنطبق مسالك المواصلات بينه وبين أطراف البلاد. وبذلك ينعكس الإشعاع التوجيهي لروح المدينة عليها، ويقوى التمايز في الأفكار والأذواق بينها وبين البلاد المحيطة بها، حتى يصبح كل مجتمع منفصلًا عن الآخر، بمقوّماته الفكرية والنفسية، فيتعسر التفاعل، ويتعطل التمازج، ثم تبدو المقومات المختلفة في صورة مقسمات نوعية، تتولد عنها روح الانشقاق؛ فيصبح المسلمون من البرابرة والأفارقة والأروام مجافين لمسلمي القيروان حتى يستعصيَ الاجتماع بينهم في الإسلام؛ فينسلخ عن الدين الإسلامي من هم خارج المدينة، وتبقى القيروان جزيرة للإسلام في دار حرب، لا تلبث أن ينتقضَ ما حولها

عليها، كما سبق أن وقع ذلك من قبل، فلا سبيل إلى تحامي هذا الخطر إلا بمعالجة ذلك الشعور النفساني المتولِّد من اختلاف نسبة العنصرين من الأرض علاجًا يقضي على طغيان ذلك الشعور، ويدخله تحت سلطان شعور أسمى يوحي الإخاء، ويدفع إلى التقارب.

وَلِمَ لا يتكون في العنصرين هذا الشعور الأسمَى الموحد؟ وقد أَلَّفت بينهما المبادئ الاعتقادية، ووصلت بين جماعاتهم العبادات والمعاملات. وَلِمَ لا يلاحظون ما أصبح يوحدهم نحو هذه الأرض من كرامة لها عليهم، ومنزلة لها من نفوسهم، وقد بذلوا جميعًا، باختلاف الدواعي في معارك واحدة، مهجهم وأرواحهم في سبيلها؟! وهؤلاء البرابرة والأفارقة!! ألا يذكرون أن عنصرًا أجنبيًّا بغيضًا لهم كان مسيطرًا على أرضهم، يستثمرها دونهم ويسخرهم عليها عبيدًا أذِلّة؟ ذلك الرومي البيزنطي.

وقد فرق اليوم بينه وبينهم اختلاف الدين، واختلاف الوطن، واختلاف مرجع الحكم، فَلِمَ لا يكون لهم من اشتراك الشعور بالفرح لاستخلاص هذا الوطن العزيز من يد الحاكم الأجنبي، ما يؤلف بينهم وبين جميع المقيمين على ظهر تلك التربة الكريمة تأليفًا يتقوى به التآلف الذي حصل بوحدة الدين، ويتوجه به عمل الجميع إلى غرض شريف جامع من أغراض الحِفَاظ على سلامة هذا الوطن وتكريمه، فكما اشتركت القلوب في محبة هذا الوطن وتكريمه واشتركت الجهود في العمل لإنقاذه وتخليصه وتوحيده؛ ينبغي أن يتحّد العمل في سبيل حمايته وحراسته، فتنتظم العزائم، وتتراصّ المناكب، ويسود على الناس من الشعور بوحدة موقف الدفاع ما يحمل على ذوبان وساوس التفرقة في كلمة العمل الصادق، حتى يخرج المجتمع منسجمًا، مدينةً، وقُرًى، وبواديَ، وقد أشعت عليه كله، بنسبة متحدة، روحُ القيروان.

وإذا كانت عزائم الرجال تبني؛ فهلموا نَبْنِ لكم عزائمكم معاقل لهذه الوحدة وحصونًا، هي المَحارِسُ والرُّبُط.

كذلك تولدت فكرة إنشاء الربط والمحارس على الثغور الإفريقية، فكرة عسكرية دفاعية، لها أثرها الاجتماعي البعيد المدى، فكان الرباط عاملًا من العوامل الثقافية، في تكوين الروح الإسلامية بالمغرب، واتساعها، وترسيخ آثارها في النفسية الشعبية، ووصل ما بين العناصر الاجتماعية بسببها.

وعلى ذلك كان شيوع قصور الرباط في منتصف القرن الثاني الهجري على السواحل

الشمالية للمغرب الإسلامي ابتداءً من شماليه الشرقي وهو بلاد إفريقية متأثرًا بهذه الدواعي، ذات الصبغتين: العسكرية والمدنية، فكان هو الدور الذي قطعت به المرحلة الثالثة في سبيل تكوين الفكرة الإسلامية القومية لهذه البلاد المغربية، وهو الدور الذي تم به ما أنجزه الدور السابق دور الفقهاء العشرة.

ولعل هذه الصفة المزدوجة لم تتجلّ في حياة رباط من الربط في تاريخ الإسلام، على نسبة ما تجلّتْ في ربط إفريقية في هذه الحقبة من التاريخ التي بين منتصف القرن الثاني الهجري ومنتصف القرن الثالث الهجري.

وقد ابتدأ اتخاذ هذه الرَّبط في أقرب نقطة على ساحل البحر الأبيض المتوسط من القيروان وهي مدينة (المنستير)، ثم انتشرت من هناك على الساحل الشرقي لإفريقية، وامتدت شمالًا غربيًا إلى أقصى المغرب وشمالًا شرقيًا إلى مرسَى الإسكندرية بحيث إن المخابرة بين هذه المراكز بتبادل الإشارات النارية قد كان يمكّن من بلوغ خبر من سبتة إلى الإسكندرية في ليلة واحدة على ما يذكر المؤرخون.

وأول هذه القصور وأقدمها هو قصر رباط المنستير الذي تم تشييده على يد والي إفريقية: هرثمة بن أعين، وهو الذي لم يزل قائمًا إلى الآن على أحدث حالاته وأكملها، بحيث يعتبر طرازًا لفن العمارة الإسلامية العربية، لامثيل له، في عظمته وعراقته وحسن تماسكه.

ويليه في التاريخ والأهمية رباط سوسة الذي لم يزل قائم الجدار، شامخ البناء، وعليه منقوش تاريخه الرائع بالخط الكوفي في قاعدة منارته نصه:

« بسم الله الرحمن الرحيم بركة من اللّه مما أمر به الأمير زيادة اللّه بن إبراهيم أطال اللّه بقاءه على يد مسرور الخادم مولاه في سنة ست ومائتين، اللهم أنزلنا منزلًا مباركًا وأنت خير المنزلين ».

وقد أُنشئتْ هذه الرُّبُط مبانيَ رسمية أسسها الولاة والأمراء من أموال الدولة، ولكن دخول القيام بها في نطاق الجهاد وفضله الشرعي قد جعل عمارة الرباط، والقيام به، وتجهيزه، وإعانة القائمين، وخدمتهم من أعمال البر التي يتسابق المسلمون، بداعي التقوَى إلى بذل جهودهم وأموالهم في سبيلها بقدر الطاقة، بحيث أصبح تأسيس الرباط يتصل بالحياة الفردية والجماعية لعامة المسلمين في كامل المنطقة التي يتصل بها موقع ذلك الرباط.

ولما كان الرباط مركز مراقبة أكثر من مركز مدافعة ومنازلة، فإن حياة الهدوء والعزلة قد أصبحت هي الغالبة على المقيمين فيه، وأصبح أكثر المقيمين فيه هم أميل الناس إلى العزلة، وأكثرهم هدوء طبع، وإيثارًا للقيام بالواجب في صمتٍ واطمئنان؛ وبذلك كان أصحاب الخلق الديني السامي من القراء والمحدثين والفقهاء والزهاد من أكثر الناس ترددًا على قصور الرباط وأطولهم إقامة بها، فأصبحوا في تلك الأماكن المباركة التي توحي بالتجرد عن الحظوظ النفسية والتعلق بالحق والخير وحسن السلوك باختلاطهم بعامة الذين يتداولونها من مختلف عناصر السكان، بارزين بما يؤكد اعتبارهم وحرمتهم، ويهيئ النفوس للخضوع لسلطانهم الأدبي، فأصبحت تلك القصور معاهد تعليم، وتربية وعبادة، وتوجيه، واستشعر العلماء أن مقامهم فيها يفتح لهم أبوابًا من إيصال النفع إلى عموم المسلمين من طرق بعيدة عن الذكر والسمعة، مستوفية لعوامل الانتفاع بالعلم والموعظة فأقبلوا عليها، وتواصلوا بالإقبال عليها، وأصبح الشيوخ يوصون خريجيهم بتعمير الربط، وإقامة العبادات، وعقد حلق التعليم فيها، فأصبحت انتشارًا لروح القيروان، وتكاثرًا لفوائد حياتها الدينية والعلمية بصورة أدخلت عوامل الترقية الاجتماعية والتمازج الفكري على المناطق التي كانت معزولة عن قوة تأثير مدينة القيروان؛ وكانوا يتحرّون بذلك أكثر الأوقات تهيؤًا للإعانة على بلوغ ذلك الخير أقصى مبالغة، فكانوا يتحيّنون لرباطهم شهر رمضان، فقد نقل أبو العرب التميمي في « طبقات علماء إفريقية » عن الإمام سحنون أنه قال: « كنا نرابط بالمنستير في شهر رمضان ومعنا جماعة من أصحابنا فكان موسى بن معاوية - يعني: أبا جعفر الصمادحي - أطولهم صلاة وأدومهم عليها ».

وكذلك أصبح الارتباط بين الروح الدينية العبادية والروح الوطنية الدفاعية ظاهرة متجلية بصورة بارزة في الرباط، ومظهرًا للتوحّد القومي، الذي لا يخشى العدو إلا من خارج حدود الوطن، أمرًا مؤكدًا بهذا العمل المجيد الذي قامت عليه الرُّبُط، والسر الخفي الذي أحاط برجالها الأبرار؛ ولذلك فإننا نلاحظ أنه بمجرد ما انتابت المجتمع التونسي عوامل التفكك، بظهور الدعوة العبيدية، وعرضت القيروان وتونس إلى ما عرضتا إليه من نكال، بدأ شأن الرُّبط يضعف حيث إن القوة الدفاعية للمجتمع تكسرت على نفسها، ولم تبق موجهة إلى الخارج، فقد ورد في ترجمة جبلة بن حمود الصدفي، من أصحاب سحنون، أنه قضى جزءًا من حياته في الرباط، فلما ظهرت فتنة الشيعة ترك سكنى الرباط ونزل القيروان؛ فسئل عن ذلك فقال: « كنا نحرس عدوًّا بيننا وبينه البحر، والآن حل العدو ساحتنا ».

وعلى عكس ذلك نجد أثر الرُّبط ممتدًا فيما بعد القرن الثالث الهجري في المجتمعات الإسلامية المغربية التي هي بصدد التكون، فلما استمدت قبيلة لمتونة الصنهاجية مرشدًا من القيروان، يؤلف جماعتها على الإسلام في القرن الرابع الهجري وخرج معها عبد الله بن ياسين تلميذ الشيخ أبي عمران الفاسي، اتخذ له ولأنصاره رباطًا في جزيرة عند مصب نهر صنهاجة؛ فأصبح ذلك الرباط مبدأ التوجيه الاجتماعي حتى أصبح المجاهدون الذين زحفوا على المغرب بعد تلك الدعوة يعرفون بالمرابطين.

وبقي للرباط شأنه العظيم، في العصر الموحدي بسبب تواصل الغزوات البحرية لإحكام الربط بين المغرب والأندلس؛ فاندفع عبد المؤمن بن علي يجدد رباط شالة القديم، وينشئ عليه أم عواصم الدولة الموحدية مدينة رباط الفتح، التي كان تجديدها على أطلال شالة إحياءً لعهد من عهود التاريخ القديم، كانت تتقابل فيه الرُّبط على أركان البحر المتوسط بين أثينا والأرخبيل اليوناني وصقلية وإسبانيا والمغرب العربي.

ولكنها كانت يومئذ متعادية متدابرة؛ فأصبحت بالاسلام متراسلة متناصرة: ﴿ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا ﴾ [آل عمران: 103].

* * *
* *
*

علي بن زياد

استكمل المغرب العربي صبغته الإسلامية وبرزت شخصيته العربية قويَّة سليمة متماسكة، منسجمة العناصر الاجتماعية، قد اتسق ما بينها وبين الإقليم من عوامل متفاعلة من جهة، وانتظم ما بينها وبين أعضاء الهيكل العربي الإسلامي من صلات متبادلة من جهة أخرى. ولم يتم هذا الاكتمال والبروز إلا في الربع الأول من القرن الثاني الهجري، بعد أن انتهى عمل الفقهاء العشرة إلى غايته، ثم بلغ عمل أهل الرباط أشده.

وعندما أخذ هذا العضو الجديد مكانه من هيكل الجسم الإسلامي، أحس هو وأحس الجسد الإسلامي كله بأن دورة الدم الزكي الساري بين أطراف الجسم بالحرارة والحياة لم يزل يعتريه في هذا العضو الجديد تعطل وثقل، وأن حركة العضو لم يزل ينتابها خدر وفتور.

وما كان ذلك إلا أثرًا للتخلف الزمني الذي كان عائقًا بلاد المغرب العربي عن الالتحاق بالأقطار الإسلامية العربية بمصر والشام والعراق وجزيرة العرب، بسبب الوضع غير القارِّ الذي كان يقلقل المغرب العربي مدة قرن كامل بين حركة الفتح الأولَى، وبين اكتمال شخصيته العربية الإسلامية في هذا الربع الأول من القرن الثاني.

فلقد كان كل عضو من تلك الأعضاء يقوم في دائرته الخاصة بحركات من حركات المران والتربية البدنية، يسهل به دوران الدم في الشرايين، وتلين به المفاصل، وما الدم إلا عقيدة الدين الإسلامي الذي هو مادة الحياة المتجددة في الجسم، وما المفاصل إلا أحكام الشريعة الإسلامية التي انتظمت بها العلاقات بين عناصر المجتمع، أقطارًا، وكتّلا، وأفرادًا.

وتتمثل تلك الحركات المرانية التي سُبق بها المغرب العربي فيما اتخذ كل مصر من أمصار الإسلام لنفسه من مركز لدراسة العلوم الدينية. وما اتخذ كل مركز لنفسه مِن منهج يتميز به، وطريقة تخصه في تقرير العقائد والاجتهاد في الأحكام.

وكانت تلك المراكز قد تكونت من أوائل القرن الأول بانتشار العلم والفقه عن المدينة المنورة تبعًا لانتشار الصحابة وتوزعهم في الأمصار التي تمصرت، وتزعُّمِهم المجتمعات الجديدة التي تألفت فيها.

فأصبح المنهج الفقهي لكل جماعة أو فرد من الصحابة الأطهار طريقةً متبعة للفقه في المصر الذي استقر به، ونشأ في كل مصر أفراد من التابعين كانوا أهل الفتوى والاجتهاد

في ذلك المصر متبعًا كل منهم في مصره الطريقة الفقهية التي انتهجها الصحابي الذي تفقه به ذلك المصر.

فكان أمثال عبد اللَّه بن عمر في المدينة، وعبد اللَّه بن عباس في مكة، ومعاوية في الشام، وعبد اللَّه بن مسعود في العراق، وعبد اللَّه بن عمرو في مصر، منابعَ سالت منها أنهار الفقه التي تمثلت في عصرِ استقرار المذاهب، عصرِ تابعي التابعين، في المذاهب الفقهية الكبرى المعروفة بمذاهب فقهاء الأمصار: مذهب مالك في المدينة، ومذهب الشافعي في مكة، ومذهب الأوزاعي في الشام، ومذهب أبي حنيفة في العراق، وتميز كل منها بما بني عليه من أصول في الاجتهاد واختلاف في القول بحجية بعض الأدلة وعدم حجية الآخر.

كانت هذه الحركة، التي تتابعت مراحلها ثلاثة أجيال في قرن كامل هي التي مكنت لكل قطر من أقطار العالم الإسلامي العربي نتيجة المران والرياضة التي أعطت كل قطر باعتباره عضوًا من جسم الإسلام فتمكن له من انتظام الدورة الدموية لين المفاصل.

وكان المغرب العربي قد حُرِمَ ما تمكن للأعضاء الأخرى بسبب أنه لم يستقر فيه مذهب فقهي لما كان يعاني أزمات الاضطراب وينعم غيره من بقية الأعضاء بحياة القرار والاطمئنان. فظهر أثر ذلك فيما لوحظ عليه من ثقل الدورة، وصلابة المفاصل.

فكانت سلامة المغرب أولًا، ثم سلامة الجسد كله تقتضي أن يتخذ المغرب لنفسه حظًّا من رياضة المران التي فاز بها السابقون، وذلك بأن يتخذ شخصية فقهيّة، كالتي اتخذتها الأمصار الكبرى في سائر البلاد العربية.

وأحس الناشئون على العلم والفقه من شباب إفريقية بهذه الحاجة، فلم يجدوا لهم طريقًا يسلك للوفاء بها إلا أن يأووا إلى ركن مذهب من المذاهب التي قامت وتأصلت في الشرق العربي، يتخرجون فيه على الدور الذي كانت المذاهب الأولى قد انتقلت إليه يومئذ، وهو دور التفريع؛ إذْ كان كل مذهب قد قرر أصوله التي تميزت بها طريقته الاجتهادية، ونشأ على تلك الأصول أئمة مجتهدون، سلموا الأصول، ولكنهم اعتمدوا على أنفسهم في تفريع الأحكام عنها، باجتهادهم الذي لم يتابعوا فيه اجتهاد أئمتهم في تخريج الأحكام، وهؤلاء هم المجتهدون المقيدون الذين قام بهم دور التفريع في كل مذهب وتزاملوا مع الأئمة الأولين على تقرير الأحكام، على وفاقٍ مَرةً، وعلى خلاف أخرى.

سرى العزم على هذا الالتحاق بين طرفي المغرب، إفريقية والأندلس، فتكون بين المغربين: القاصي والداني محور من العزم دارت به رحى حركة مباركة دفعت بطليعة من شباب المحدثين والفقهاء الذين تكونوا بالمغرب إلى أن ينفروا إلى المشرق، ضاربين أكباد الإبل في طلب العلم، فكان فيمن رحل من الإفريقيين علي بن زياد، وعبد اللَّه بن غانم، وعبد الرحيم بن أشرس ، وبهلول بن راشد، وعبد اللَّه بن فروخ. وكان فيمن رحل من الأندلسيين سعيد بن عبدوس، وزياد بن عبد الرحمن، وسعيد بن أبي هند، فكانوا حجر الأساس الراسي في هيكل الفقه الإسلامي بالمغرب ونواة الشجرة التي تولَّدت عنها جنة باسقة لم يزل الدين والعلم والفكر والآداب تتفيأ ظلالها الوارفة إلى اليوم.

ومع ما كان لهؤلاء السادة جميعًا من مزية السبق وفضل التأسيس، فإننا إذا نظرنا إلى ما تواصل من عملهم في عمل من بعدهم، وما استند إلى علمهم من علم، وبُنِيَ على فقههم من فقه، يتبين لنا أن ظروفًا أحاطت بحياة أكثرهم جعلَتْ تواصُلَ الحركةِ العلمية منهم إلى من بعدهم ذات أثر محدود بحيث إن المتأمل في تراجمهم، المدقق في ترتيب الطبقات والمآخذ، وتسلسل أطوار الرواية والتخرج والتفقه؛ يتضح له أن هؤلاء الفقهاء الذين يمثلون الطبقة الأولى من أهل المغرب، يكون أبعدهم أثرًا في تطور الحياة الفقهية من بعده هو علي بن زياد، سواء في ذلك الأفارقة منهم أو الأندلسيون.

كان أبو الحسن علي بن زياد عربيًّا من قبيلة عبس على ما صرح به أكثر مترجميه، واعتمده عياض في المدارك، وكان بولادته ونشأته إفريقيًّا صرفًا، ولد بمدينة طرابلس من القطر الليبي، ثم انتقل إلى تونس فسكنها وكان استقراره بمدينة تونس في أوائل العهد الذي ظهرت فيه لهذه المدينة عظمتها في حياة المجتمع الإسلامي بإفريقية، لما قضي على بقايا الإمارة البيزنطية بقرطاجنة، وأقبل حسان بن النعمان، وموسى بن نصير، وعبيد اللَّه ابن الحبحاب، على التعاقب، يرفعون من شأن مدينة تونس، ويتخذونها قاعدة الشوكة البحرية، وينصبونها على شمالي البلاد التونسية عضدًا للقيروان في عملية تعريب إفريقية، وتحقيق إسلامها، لا سيما بالنسبة إلى المناطق الشمالية التي كانت معزولة عن سلطة القيروان، ونفوذ توجيهها.

وكانت تلك المؤسسة المباركة التي أنشأها عبيد اللَّه بن الحبحاب على تقوى من اللَّه ورضوان، ألا وهي جامع الزيتونة الأعظم، قد استعدت لأداء رسالتها التالدة الخالدة

التي شرَّف اللَّه بها هذه العاصمة الكريمة منذ أكثر من ألف ومائتي سنة، فكأن ابن زياد قد دخل تونس بهدي إلهي ساقه ليحمل الأمانة النورانية التي رُفِعَتْ أساطين جامع الزيتونة عليها.

وسطع بأفق تونس نجم علي بن زياد في خيره، وعبادته، وعلو كعبه في الفقه، حتى قال سحنون: « ما أنجبت إفريقية مثل علي بن زياد ».

واكتمل استعداده للرحلة في طلب العلم، فرحل إلى المشرق وتردد بين مصر والحجاز والعراق، فأخذ عن مالك بن أنس، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، ولزم المدينة واختص بمالك بن أنس اختصاصًا زائدًا، فتخرج عليه في فرعي إمامته: الحديث والفقه، وروى عنه الموطأ ودارسه الفقه واستكشف أصوله الاجتهادية بما لم يسبق إليه أحد قبله. نقل القاضي عياض في المدارك عن أسد بن الفرات أن أصحاب مالك الأولين، أمثال: المغيرة بن عبد الرحمن المخزومي وابن كنانة، كانوا يقولون: « ما طرأ علينا طارئ من بلد من البلدان كشَفَ مالكًا عن الأصول كَشْفَ علي بن زياد ».

ورجع إلى تونس في حدود سنة (250هـ) فكان أول من أدخل إليها الموطأ، وانتصب يدرس الفقه، ويفسر أقوال مالك بالتوجيه والتأصيل فَطَارَ صيته في البلاد الإفريقية، وضربت سمعته ما بين أسوار القيروان فملأتها، فكان البهلول بن راشد وهو قريع علي ابن زياد وقرينه في طبقته يأتيه من القيروان إلى تونس ويسمع منه ويفزع إليه في المعرفة والعلم ويكاتبه ويستفتيه، وأقبل الناشئون من طلبة العلم بالقيروان يشدّون الرحلة إلى تونس للأخذ عن علي بن زياد يسمعون الموطأ ويتفقهون على مذهب الإمام مالك بن أنس وطريقته، فكان من الذين رووا الموطأ عن علي بن زياد عن مالك: أسد بن الفرات، وسحنون، وموسى بن معاوية الصمادحي، وتوجد اليوم بالمكتبة العتيقة بجامع عقبة بالقيروان قطعة فريدة من موطأ علي بن زياد من رواية موسى بن معاوية.

وفي التخرج الفقهي اختص به الأسدان: أسد بن الفرات وسحنون، فبه تفقه هذان الفحلان، وبه تكون على أيديهما المذهب المالكي تكوّنه الذي بدا واضحًا في المدونة. فقد كان علي بن زياد أول من كتب مسائل الفقه والفتاوي التي تكلم بها مالك ابن أنس – غير ما اشتمل عليه الموطأ مما يتصل بالآثار – فلم يكن واحد من أصحاب مالك حتى ابن القاسم دوّن الفقه والمسائل كتابةً، فأقبل علي بن زياد على تصنيف المسائل

وتبويبها، وخرجها كتبًا على مواضيع الأحكام الفقهية، وسمى جملة الكتاب بذلك الاسم الطريف الذي يُعَنْونُ عما له عنده من النفاسة، وما له به من الإعجاب، فسماه « خير من زنته »، وأقبل أسد بن الفرات وسحنون وغيرهما يتلقون عن ابن زياد ما تضمنه كتابه من المسائل والأحكام، ففسر لهم الأقوال، وقرر لهم المعاني بما انفرد به في ذلك حتى تفقه به كلا الأسدين، وتطلعا إلى الاستكمال وورود الماء من عينه بالرحلة إلى المشرق والسماع من مالك مباشرة، فكان أسبقهما إلى الرحلة أكبرهما، وهو أسد بن الفرات فأتى المدينة المنورة وقصد مالكًا فأقبل عليه بالطريقة التي عهدها من علي بن زياد طريقة تحليل الصور، وتسلسل المسائل، والاستكشاف عن الأصول يجدد في دروس مالك عهدًا كان انقضى منذ فارقها علي بن زياد، وقد كان مالك غيرَ ميال إلى تلك الطريقة، طريقة فرض الصور وتركيبها وتحليلها، وهي الطريقة التي يقوم عليها مذهب فقهي آخر معاصر بالعراق هو المذهب الحنفي، فلما ضاق مالك يومًا بكثرة أسئلة أسد قال له: « هذه سلسلة بنت سلسلة إن أردت فعليك بالعراق ». فكان ذلك حافزًا لأسد للرحلة إلى العراق والاتصال بالمذهب الحنفي، فاستأذن مالكًا في الرحلة وودعه وقال له: أوصني؛ فقال: « أوصيك بتقوى اللّه العظيم والقرآن ومناصحة هذه الأمة خيرًا ».

ودخل العراق بعد وفاة الإمام أبي حنيفة فاتصل بصاحبيه: القاضي أبي يوسف والإمام محمد، فوجدهما شديدَي الاعتناء بمذهب مالك والحرص على ما يوافقهما فيه وما يخالف، فكان ينقل إليهما عن مالك مذهبه بما يفيد توسيع نطاق الدرس وتحقيق مناط البحث في المسائل الاجتهادية، وبهذه الممارسة لإمامي فقه العراق تربَّتْ عند أسد بن الفرات ملكة التفصيل والتأصيل التي تكونت فيه بتونس بين يدي علي بن زياد.

فخرج من العراق وأتى مصر فوجد فيها أصحاب مالك المصريين: ابن وهب، وابن القاسم، وأشهب، وابن عبد الحكم، فأراد أن يخدم الفقه المالكي معهم خدمة جديدة وذلك بأن يأخذ المنهج العراقي في تفصيل المسائل وتأصيلها ويدرج عليه من مسائل الأحكام على مذهب مالك، فيكون بذلك قد أدخل المذهب المالكي في دور جديد من التدوين المؤصل المرتب هو الذي ابتدأ به علي بن زياد.

ولم يجد أسد من يسايره في هذا الصنيع من المصريين إلا عبد الرحمن بن القاسم العتقي، أكبر أصحاب مالك، وأتمّهم قيامًا على أقواله، فدوّن أسد أسئلته لابن القاسم

ومباحثاته معه وأجوبة ابن القاسم أحيانًا بقول مالك، وأحيانًا بما رأى ابن القاسم من خلافه، وأخرج ذلك كتابًا كاملًا جامعًا قد دون فيه المذهب المالكي لأول مرة تدوينًا وافيًا وهو الأسدية التي تشتمل على ستين كتابًا. إلا أن هذا الأثر العظيم الذي أبرزه أسد قد بقي كما هو شأن كل عمل في ابتدائه منقوصًا من جهتين: الجهة الأولى هو أنه لما بنى إدراج مذهب على منهج مذهب آخر، فقد وقع فيه من الاختلاط في الأقوال والاختلال في عزوِها أمورٌ جاءت قادحة فيما يطلب في كتب الأحكام من الصحة المطلقة. والجهة الثانية من جهتي النقص هي أن فقهاء المالكية اعتادوا بناء الفقه على الأحاديث والآثار كما هي طريقة مالك في الموطأ، وقد سلك أسد في كتابه طريقة فقه خالص مبني على صريح الاجتهاد؛ فلذلك لقيت هذه الطريقة بعض ازورار منذ انتشر كتاب أسد في مصر، ثم بعد أن عاد به إلى إفريقية، فكان الناس يقولون: « جئتنا بأخال وأظن وأحسب، وتركت الآثار وما عليه السلف ».

عاد أسد إلى إفريقية سنة (181هـ) وانتصب بالقيروان يفيض ذلك العلم الجم، وخرّج ناشئة الفقهاء على ذلك الأسلوب الذي صاغ عليه كتابه البديع، إلا أن ناحيتَيِ النقص من صنيعه لم تزالا باديتين، وقد كان سحنون الذي تتلمذ لأسد بعد مقدمه أتمَّ الناس شعورًا بِتَبَيُّنِكَ الناحيتين من نواحي النقص، وهو الذي ساوى أسدًا في الأخذ عن مؤسس ذلك الصنيع علي بن زياد، فانبرى سحنون ليسد الخلل، ويرأب الصدع، ورأى أن لا طريق إلى ذلك إلا بالعود بكتاب أسدٍ إلى الأصل الذي أخذ عنه وهو ابن القاسم لتصحيح أقواله وضبط مشتبهه، وبناء تلك المسائل على مسند الأخبار والآثار، فرحل سحنون إلى مصر في هذا السبيل سنة (188هـ) وأقبل على ابن القاسم يعرض عليه ما أخذ عن أسد ويضبطه ويصححه، وأقبل على أهل الرواية بمصر: ابن وهب والليث بن سعد ووكيع، وروى عن ابن القاسم الموطأ، فأصبحت له فيه روايتان عن علي بن زياد وعن ابن القاسم، ورحل إلى الحجاز فسمع من ابن نافع وعبد الملك بن الماجشون، وأضاف روايته عن هؤلاء إلى سابق روايته عن علي بن زياد فيما سمع منه بتونس من موطأ مالك وجامع سفيان، وأورد المسائل والمباحث التي جرت بينه وبين ابن القاسم مؤسسةً كلّ مسألة على ما يتصل بها من الأحاديث والأخبار التي أوردها بأسانيدها، ومن ذلك ما روى عن علي بن زياد، وخاصة رواية علي عن سفيان الثوري؛ لأن رواية علي عن مالك قد استغنى عنها برواية ابن القاسم نفسه في الموطأ، فكان سحنون بهذا الصنيع هو

الذي رد الفقه المالكي إلى طريقته المدنية الأولى مع الحفاظ على ما أفاده أسد من لقاح جديد بطريقة العراق، رجع فقه مالك إلى موطَّئِهِ وأورد من مسائله شيئًا صحيحًا مضبوطًا لا يُزَنُّ بوهمٍ ولا اشتباه.

وكان تصنيف سحنون أولًا غير مبوب على الأبواب، فكان يسمى « المختلطة » ثم نظر فيها نظرًا جديدًا فهذّبها ووسع دائرتها بإيراد الأقوال المخالفة لقول مالك وقول ابن القاسم من بقية رجال التفريع في المذهب المالكي، فاكتمل بذلك الصنيع وسُمّي « المدونة »، وتلك هي الأصل الأصيل والمرجع الأخير للفقه المالكي الذي بنيت عليه - مباشرة أو بواسطة - جميع التصانيف والتحارير والدراسات التي تواصلت بها حياة الفقه المالكي، واكتملت الشخصية الفقهية للمغرب العربي.

وبهذا يتبين ما كان لعلي بن زياد من فضل في إقامة هذا المذهب، حيث إن هيكله إنما قام بتوجيهه وعلى يدي صاحبيه، حتى أصبح المذهب المالكي مغربيًا بالتدوين والتفريع، وإن كان مدنيًا بالتأسيس والتأصيل، ففضل بهذا العلم الشامخ من معالم الدين والعلم الذي تم نهائيًا على يد ثاني تلميذيه سحنون وهو المدونة؛ فصدق فيه ما كان قال قديمًا في رثاء سحنون عبدُ الملك بنُ قطر:

هناك برزت يا سحنون منفردًا ... كسابق الخيل لما فاز فانقطعا
فاذهب فقيدًا حباك اللّه جنته ... واحصد من الخير ما قد كنت مزدرعًا

* * *
* *
*

بين إدريس ودراس

أصبح المجتمع الإسلامي في المغرب العربي جزءًا لا يتجزأ من وحدة المجتمع الإسلامي الأكبر، فأصبحت العوامل والأحداث التي تمس حياة المجتمع الإسلامي في الشرق آتية من ناحية السياسة ونظام الحكم، لا تستثني في شمولها هذا العنصر المغربي من عناصر المجتمع الأكبر بل تتناوله بالانفعالات والانتفاضات والتقاليب، وتحدث فيه من عويص المشاكل، وخطير الأزمات، مثل أو أشد مما تحدث في حياة العنصر الشرقي، زيادة على أن الأشكال العارضة، والأوضاع المحلية لنظم الحكم قد كانت تكيف تلك المشاكل والأزمات من ملابسات الأحوال بكيفيات تجعلها أعمق أثرًا وأبعد منالًا من نفسية هذا العنصر المغربي بالخصوص، فبذلك كان هذا المجتمع معرضًا إلى اضطرابات، وفتن تتقسمه باختلاف النزاعات السياسية، وتباين مواقف عناصره العديدة من نظام الحكم وأوضاعه، وسرعان ما تتصل تلك الانقسامات بالمبادئ الاعتقادية، والطبقات الاجتماعية، والفوارق النسبية حتى صار هذا الوضع المضطرب القلق المتأثر بالدواعي السياسية يفسد على الإسلام وضعه الهادئ المطمئن الذي كانت تنشره في أطراف البلاد المغربية التوجيهات المثالية الصادرة عن مراكز الفقه الإسلامي بإفريقية والأندلس.

كانت إفريقية مركز التوجيه الأصلي بموقع العاصمتين الفكريتين، منها: تونس والقيروان. وكانت العدوة الإفريقية القصوى من عدوتي بحر الزقاق، وهي بلاد المغرب الأقصى؛ هي طرف ميدان الإرسال الذي تسيطر عليه القيروان وتونس.

وكان لتلك العدوة القصوى من وراء البحر قطعة من الأرض أصبحت امتدادًا أوروبيًّا لهذا المغرب الإفريقي، ومجازًا لروحه الإسلامية إلى غربي أوروبا وهي شبه جزيرة الأندلس التي كان موقعها من حياة الإسلام في الغرب موقع آسيا الصغرى من حياته في الشرق.

ومع كون جزيرة الأندلس كانت قد استمدت مباشرة من المشرق ما قوم لها مركزًا توجيهيًّا من مراكز الفقه، ذا خطر عظيم، فإن استمرار الواجهة الحربية مفتوحة في تلك الأرض قد جعل قوة الإرسال التوجيهي محدودة إلى حد قريب من التعطيل، وعكس روح الفتنة على داخل المجتمع، فأصبح نهبًا لتقاتل العصابات والولاة وفريسة لفتن

العصبيات اليمنية والمضرية والقيسية، بحيث أصبح المجتمع الأندلسي معزولًا، مفصولًا تتكيف حياته الاجتماعية بكيفية خاصة من الروح البحرية التي تزحف واثبة إلى الأمام مرة، وتنعكس على نفسها مرة أخرى؛ فبذلك أصبحت الرقعة من الأرض، التي بين بلاد برقة وساحل المحيط الأطلسي، ذات وضع خاص يجعلها ميدان تلقٍّ للتوجيه المرسل عليها من القيروان وتونس، فكانت تلك الرقعة بأسرها تتلقى العوامل التوجيهية على نسب متفاوتة، وبصور متباينة.

وكان أجدر مناطق تلك الرقعة بأن تختلف صورة تلقيها لعوامل التوجيه عن غيرها اختلافًا واضحًا، هي الرقعة المتممة للامتداد الغربي من وراء وادي ملوية إلى ساحل المحيط الأطلسي، فقد كان توغل تلك المنطقة في البعد عن قاعدة التوجيه مع ما أحاط بها من عوامل الانقطاع بالتباين الإقليمي بموقع شوامخ جبال درن، وهو الأطلس الكبير، واستعصام معظم البربر بصياصي تلك القمم الشم، وتفرق سائر البربر حواليها، في منعة من طغيان روح الاندماج العربي على كيانها البربري القائم، كل ذلك قد كان معطيًا الحياة الاجتماعية في المغرب الأقصى روحًا من الانشقاق عن بقية المغرب العربي، والازورار عن توجيهاتها.

وقد عمل في إبراز تلك الروح الانشقاقية في مظاهر انفصالية عاديَة متمردة، ما نال المغرب الأقصى في ظل الحكم الإسلامي لأول عهده من جور العمال، وعسف الولاة. فكانت تلك العناصر البربرية - وقد آمنت بالدين وحسن إسلامها له - ترى في صور الحكم التي طلعت عليها باسم الإسلام خلاف ما كانت تأمل من سماحة الدين، وما جاء من المثل العليا للعدالة الاجتماعية.

فكانت الثورات التي انتهت إلى حروب داخلية، وكانت الانتفاضات الكبرى بالدعوات التي تمس بصميم الدين أحيانًا، وتتقمص له قميصًا يواري روح الانسلاخ عنه تارات أخرى.

وكان فيما تجتذب روح الوحدة الإسلامية نحو هذا المغرب كلمات دعوات سياسية تنبع بالمشرق؛ فسرعان ما تغمر البلاد الإسلامية في عامة مناطقها.

ثم إن المثل السيئة للحكم في شكليه المركزي والمحلي، كانت تعين على انتشار تلك الدعوات، ثم تفتح القلوب والأفكار لتلقيها والاقتناع بها.

فكم هزت دعوات مذهب الخوارج من جماعات بربرية في هذا المغرب قاصيه ودانيه.

وكم عطفت قلوب ومالت أفئدة إلى الدعوة الشيعية، فرأت في آل البيت وخاصة في آل علي بن أبي طالب ﷺ المثال المرجو لصلاح الحكم الإسلامي والصور الكاملة التي بالابتعاد عنها فسد الحكم، واختل، وشاه وجهه.

وبذلك كان لهذا الجزء من المجتمع المغربي البعيد عن مركز التوجيه تطلعات ونزعات لا تنسجم مع ما لمركز الحكم بالقيروان من روابط رسمية بسياسة الخلافة، فأصبح المغرب الأقصى نابيًا عن حكم القيروان، منافرًا له، واكتسى من تطلعاته السياسية والاجتماعية ما ربّى فيه مبادئ ومذاهب انفصالية بعدت بروحه الاجتماعية عن التوجيهات المبدئية، الصادرة عن محطة الإرسال بإفريقية.

فلما حدثت في المركزية الشرقية تلك الرجة العظمى التي تداعت بها أركان العالم الإسلامي شرقًا وغربًا وهي سقوط الخلافة الأموية سنة (132هـ)، وقامت بالشرق دولة جديدة تحقق بها تطلع عنصر من العناصر الشعوبية غير العربية، فتحت أبواب الآمال في وجوه العناصر الشعوبية الأخرى لتحقيق تطلعاتها من طريق انقلاب في نظام الحكم، كالذي نقل الخلافة من الشام إلى العراق.

فجاء عبد الرحمن الداخل يقيم دولة في الأندلس منشقة عن دولة الإسلام التي وضعت قدمها حديثًا في الشرق: الدولة العباسية، ومس هذان الحدثان القريب منهما والبعيد شعور ذلك المجتمع المغربي الذي لم يعرف الاطمئنان إلى عاصمته الإقليمية، وهو المجتمع البربري المستعصم بجبل درن والمستظل بسفحيه، فمد عنقه إلى الشرق ينتظر من القيروان وضعًا صالحًا ببني الأغلب الممثلين للعباسيين، ثم مد عنقه إلى الغرب يتشوّف بما عند آل مروان مما كساهم مأثور الأدب العربي من سمعة النجدة في سبيل الحق، والكرامة في ممارسة الحكم.

تقطعت الأعناق في تطلعها مشرئبة إلى الغرب وإلى الشرق، فإذا صوت قوي الصدى، صافي النبرات، يصدح عند ملتقى البحرين من عدوة لا شرقية ولا غربية؛ فتصخب له أمواج المحيط الهادرة، وتتجاوب الهضاب والأودية، بين السوس الأدنى والسوس الأقصى، يهيب بتلك الأعناق المتطلعة: « لا تمدّنّ الأعناق إلى غيرنا فإن الذي تجدونه عندنا من الحق لا تجدونه عند غيرنا ».

كانت تلك كلمة إدريس بن عبد اللّٰه بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، التي خطب بها من مدينة طنجة سنة (172هـ)، وقد كان دخل المغرب مستخفيًا آتيًا من الشرق، لما فشلت الحركة الثورية التي كان هو وبنو أبيه من آل الحسن قد قاموا بها في الحجاز في وجه الدولة العباسية، كما فشلت حركات عديدة من قبلها للعلويين ضد الأمويين ثم ضد العباسيين.

فإن اسم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ لم يزل عند المسلمين قاطبة مثلًا سائرًا للعلم، والزهد، والرأي الجزل، والقول الفصل، والعدل الناصع والقضاء القاطع، وكانت الظروف التي لم تزل تحول بينه وبين تولي أمر الأمة الإسلامية كلما تطلع الناس إلى الإلقاء بأمرهم إليه تزيد منزلته العلية تزكية على نسبة ما يألم له الناس من انحراف طرائق الحكم، واختلال هيكل الخلافة، فكانت كل قضية مهمة تنزل بالعالم الإسلامي فيتقمصها الجور وينفتح فيها الهوى تصبح مضربًا للمثل العمري الحكيم: قضية ولا أبا حسن لها.

وسرى هذا العنوان الذي كان تزكية لعلي بن أبي طالب في بنيه وأعقابه وقد حفظوا سمته، واهتدوا بهديه، وتجافوا معارك الدنيا، وفتن الأهواء، وزادوا اعتزازًا بأنهم النبع الوحيد من كوثر النسب النبوي، وقد ضمهم السبطان الزكيان إلى حجر فاطمة الزهراء، ثم نالهم من الاضطهاد والغدر والنكال ما عطف قلوب المؤمنين عليهم أجمعين.

وإن مراكز التوجيه الإسلامي لتوحي في تيارات إرسالها هذه المعاني إلى أطراف البلاد التي تسيطر عليها سيطرة أدبية.

فقد كان أكثر أئمة المذاهب مائلين إلى الدعوة العلوية دون الدعوة العباسية، فكان ذلك الميل يسري مع علمهم وفقههم إلى مقلديهم، فلذلك كان المالكية جميعًا يحملون في نفوسهم ميلًا إلى دعوة العلويين، بما يؤثر عن الإمام مالك من القول بصحة خلافة محمد بن عبد اللّٰه بن الحسن الملقب بالنفس الزكية، وهو أخو الإمام إدريس، وذلك ما عرّض بمالك إلى نقمة العباسيين واضطهادهم كما هو مشهور.

فلذلك كانت كلمة إدريس بن عبد اللّٰه عظيمة الوقع في نفوس ذلك الشعب البربري، فلما خرج من طنجة واستقر في مدينة « وليلي » العاصمة القديمة بجبل « زرهون »، والتفت حوله قبيلة أوربة، بادرت إليه جميع قبائل البربر بالطاعة وهم يستجيبون إلى ندائه مهللين قائلين: « الحمد للّٰه الذي أتانا به وشرفنا بجواره فهو سيدنا ونحن عبيده، نموت

بين يديه »، فأصبحت طاعة الإمام إدريس وتوليه وحدة جامعة، وقوة أدبية محركة لهذا العنصر الذي كان في حالة إهمال، وانفصال واعتزال. وأقبل الإمام إدريس يجدد العمل المقطوع من عهد عقبة بن نافع، ويعمل على مزج هذه العناصر، وتوحيدها بروح القومية الإسلامية، فزحف بالمسلمين من البربر على الأقليات التي كانت باقية على غير الإسلام من عقائد المجوسية واليهودية والنصرانية، حتى أتم توحيد البلاد كلها، وفتح المناطق التي لم يدخلها الحكم الإسلامي من قبل.

ثم زحف بقواته إلى الشرق وراء عدوة وادي ملوية فانتحى الحد الفاصل بين أرض المصامدة وأرض زناتة عند منقطع جبل درن، واستقر بمدينة تلمسان فاتخذها عاصمة توجيهية، كما كان اتخذ عقبة القيروان، وأقام بها الجامع الأعظم وأصبحت مركزًا جديدًا لتحويل الإرسال يدفع عن التوجيهات القيروانية ما كان يعتريها من ضعف بسبب طول المسافات.

وبذلك برزت الشخصية الإسلامية للمغرب الأقصى في نطاق المغرب العربي الكبير، واتخذ لنفسه فيما بينه وبين المغرب الأوسط مركزًا ثانويًا أو قيروانًا جديدًا بالصبغة التي خلعها المولى إدريس على مدينة تلمسان.

وقام بالأمر بعد وفاة إدريس ابنه إدريس الثاني فخطا الخطوة الثانية في سبيل تعريب هذا الجزء من المغرب تعريبًا يوازي التعريب الذي تم بإفريقية، فحرَّض العرب على النزوع إلى المغرب الأقصى من إفريقية والأندلس ومن الشرق، وجعلهم بطانة الدولة وعصبيتها، ورأى أن عملية توحيد العنصر الإسلامي بإدماج البربر في العرب لا تتم إلا في عاصمة تنشأ على أساس الامتزاج كما أنشئت القيروان.

فاختط مدينة فاس وشرع في بنائها على عدوتي واديها الذي هو من روافد وادي (سبو) وجعل عدوة للأندلسيين وعدوة للقرويين، وبث روح المدينة الجديدة تعمل على نشر اللغة العربية والإسلام السنّي الصميم، وإشاعة روح الإخاء بين الدول الإسلامية التي كانت تتقسم المغرب العربي، فمحا آثار الاختلاف والتفرق، وقطع دابر الدعوات الانفصالية، وأصَّل وحدة الملك فوق فوارق الدول، وأصبحت فاس مركز توجيه جديد تم به انسجام الوحدة الفكرية للمغرب العربي، وتعاقب عليها الخلفاء الأدارسة، محمد ابن إدريس الثاني، ثم علي بن محمد، ثم يحيى بن محمد الذي ولي سنة (234هـ)؛

فامتد سلطانه وعظمت دولته، واتسع عمران عاصمة مدينة فاس، وبني في عهده جامع القرويين الذي شرع في بنائه سنة (245هـ) فأصبح له في التوجيه الإسلامي العربي ما كان لجامع عقبة بالقيروان، وجامع الزيتونة بتونس، وكما ساق الهدي الإلهي علي ابن زياد ليعمر جامع الزيتونة حِدثانَ بنائه بفقهه وعلمه، فقد ساق لجامع القرويين فقيهًا عَمره، فتأسس به المركز التوجيهي الجديد ونبت به فرع جديد لم يكن له سابق من فروع المذهب المالكي هو فرع المغرب الأقصى الذي لم يتكوَّن إلا في أوائل القرن الرابع بهذا الفقيه الذي افتتح به عياض في « المدارك » سلسلة فرع المغرب الأقصى من فقهاء المالكية وهو **درّاس بن إسماعيل**.

نشأ درّاس بفاس، ورحل شرقًا وغربًا؛ فدخل الأندلس وأخذ عن شيوخ فقهائها، ثم رحل إلى القيروان فأخذ عن أبي بكر ابن اللباد، واستمرت رحلته إلى المشرق فسمع بالإسكندرية كتاب محمد بن المواز، ثم حج ورجع فانتصب بالقيروان واشتهر بسعة الرواية وضبط الحفظ، وكان نزوله بالقيروان عند الشيخ أبي محمد عبد اللّه بن أبي زيد، وقد روى عنه ابن أبي زيد وأبو الحسن القابسي وغيرهما، بحيث إن كتاب محمد بن المواز لم يُروَ بالقيروان إلّا من طريقه، ورجع إلى فاس فاستقر إلى وفاته سنة (358هـ)؛ فكان الحلقة الأولى في سلسلة الفقهاء التي امتدت ألف سنة، فتقوّم بها مركز نابه من مراكز التوجيه الإسلامي اعتزت به فاس بين عدْوَتَيها: عدْوة القرويين وعدْوة الأندلسيين.

* * *
* *
*

أبو عثمان الحداد

كان الحكم الأغلبي بالقيروان يشعر بتضايق واضطراب تسببا له في ميل سائد في المجتمع المغربي، إلى أصول من نظام الحكم، غير التي تمثلها الدولة الأغلبية، ومبادئ اعتقادية واجتماعية تتنافى مع المبادئ التي قامت عليها الدولة المركزية للإسلام في بغداد، وكان بنو الأغلب ممثليها في إفريقية.

فقد كان المجتمع المغربي يمثل وحدة منسجمة متماسكة العناصر من أقصى برقة إلى ما وراء جبال البرانس. وكانت هذه الوحدة الاجتماعية متفاعلة في تأثراتها، متقاربة في التشكل بالأوضاع النفسية والفكرية التي تدخلها عليها تلك التأثرات.

فخروج الأندلس عن وحدة النظام الحكمي، وتقلدها مذهبًا سياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا مختلفًا عن مذهب الدولة الأغلبية من تلك النواحي كلها، قد كان ثلمة في هيكل الدولة الأغلبية، حيث أصبح الجزء الخاضع لحكمها من المجتمع المغربي يتبادل مع الجزء الخارج عنها أفكارًا وميولًا وإحساسات من شأنها أن تخل بالانسجام بين الجهاز الحكمي وبين العنصر الذي هو موضوع له.

ثم كان قيام الدولة الإدريسية بفاس، وما تمهد لها في النفوس من دواعي القبول ثلمة أكبر وأخطر من الأولى؛ لأن تغلغل المبدأ الذي قامت عليه الدولة الإدريسية قد كان أبعد صدًى في المجتمع، وأخطر أثرًا فيه. وكان يزيد خطرًا على الدولة الأغلبية باعتبارها ممثلة لدولة بني العباس ببغداد، أن أصول الدعوة العباسية كلها قد كانت راجعة إلى الأصول التي قامت عليها الدولة الإدريسية، ومبنية عليها، بحيث إن دعاة العباسيين وأنصارهم قد كانوا مفحمين ملجمين في مجال المناظرة؛ لأن كل ما يحتجون به لِحَقِّهِم في الخلافة، هو ثابت للعلويين وزيادة، وذلك ما اضطر الدولة العباسية في مركزيتها الشرقية إلى أن تتقهقر أمام القوة الدعائية للعلويين التي أتت على هيكلها من الأساس، فمال العباسيون إلى نوع من الاستسلام هو الذي أظهره المأمون في تقلده شعار الدعوة العلوية، وتقليده ولاية العهد لعلي الرضا.

ومن يومئذٍ أصبحت الدولة العباسية عديمة العصبية؛ إذ كانت أكثر الفرق الشيعية التي اعتمدت عليها في إقامة الدولة قد انحازت إلى الدعوة العلوية عدا الكيسانية والراوندية،

على ما في مقالات هذه الثانية مما يوهنها من زيغ ومروق لقولها بالحلول والتناسخ وغيرهما من المذاهب غير الإسلامية.

فبقدر ما كانت الدولة الأغلبية تضطرب وتختل وتتزعزع أركانها، كان مجال النفوذ متسعًا للدعوة العلوية في هذا المغرب، كما ينفتح في أطراف العالم الإسلامي كله، ويزيد بما عرف المغرب من تجربة صالحة ثابتة للحكم العلوي تبدت في الدولة الإدريسية بالمغرب الأقصى.

ولكن تلك الدعوة السائغة التي يبثها أنصار العلويين، وتلك الصورة الصالحة من الحكم التي برزوا بها في بعض الدولات العابرة التي قامت لهم بالشرق، أو الدولة الوحيدة التي ثبتت لهم بالمغرب وهي الدولة الإدريسية، قد كانت تختلط بدعوات نابية، دعوات رافضية مرفوضة، وتختلط بصور من الطغيان الجائر والعسف المستهتر، ظهرت في كثير من الحركات الشيعية في المشرق؛ فجعلت الناس على حذر عظيم من الدعوة العلوية؛ لأنها كانت تنصرف إلى الشر المستتر وراءها أكثر مما تنصرف إلى الخير الذي تُعَنْوَنُ به، ناهيك بالمثل الذي خلفته تلك الحركات التخريبية الدامية مثل: حركة ابن طباطبا بالعراق والحجاز، وفتنة الزنج التي خربت بها البصرة، ثم استشرى فساد تلك الدعوات في حركة القرامطة التي ابتدأت سنة (270هـ) بالكوفة، فرفعت القناع عن الخبايا الإلحادية الإباحية التي كان يستتر بها كثير من منتحلي دعوة العلويين. أوردنا هذه الأمثال لندل بها على أن المتطلعين إلى إقامة الدول على أساس الدعوة العلوية قد أصبحوا شاعرين بأن ماسبق من المخازي باسم هذه الدعوة قد ضيَّق أفق آمالهم في البلاد الشرقية، فتطلعوا إلى الأجواء البعيدة يترصدون طالعًا مساعدًا لرواج دعوتهم.

وكان ما لفت أنظار المشرق إلى المغرب من قيام الدول المشاقة للدولة العباسية من شأنه أن يزيد الطامعين إغراءً بتلك الأرض التي تنبت فيها بذور الدعوات الانفصالية إذا لفظتها أرض المشرق. من جملة تلك الحركات التي كانت تجمع قوتها لتتوثب على الفرصة السانحة، حركة من فروع الإسماعيلية التي نفخت في ثورة القرامطة، وروجت دعوة الإمامية الرافضية الباطنية، الذين انتهى بهم الغلو إلى القول باستمرار الوحي، وادِّعاء النص المكتوم على الوصية لعلي، وادِّعاء معنيين ظاهر وباطن لنصوص الشريعة يعطلون به جميع التكاليف الشرعية.

كان مقر هذه الحركة بحمص من بلاد الشام، وكان أشياعها منتشرين في الحجاز والبحرين والعراق وبلاد إيران. وكان أحد رجال تلك الدعوة: أبو عبد اللَّه الحسين بن أحمد، قد نشأ باليمن حيث اشتد ساعد دعوتهم، وتلقَّى هنالك أصول الدعوة وطرائقها، ثم خرج إلى مكة مع ركب الحجيج اليمنيين، يتصيد بين أخلاط الموسم رجالًا يتخذهم سببًا إلى أرض يؤمل فيها انتشار الدعوة؛ فلم يجد لغرضه خيرًا من رجال من البربر أتَوا من المغرب الأوسط من المنطقة التي بين قسنطينة وسطيف بين البحر المتوسط من جهة وبين نهر الصمام ونهر السيبوز من جهة أخرى، وهي المعروفة اليوم ببلاد « القبائل الصغرى »، وكانت منازل لقبائل بربرية من كتامة وصنهاجة وهوارة، وكان هؤلاء الحجاج الذين لقيهم الشيعي من قبيلة كتامة؛ فامتزج بهم مظهرًا عبادة ونسكًا، وملوِّحًا لهم بأطراف من مبادئ الدعوة داخَلَتْ نفوسهم؛ فاغتبطوا به واغتبط بهم، واستطاع أن يستخلص منهم ما عليه أرضهم من التفكك عن الحكم الأغلبي، وما عليه نفوسهم من قابلية الميل إلى الدعوة العلوية، ورحل أبو عبد اللَّه الحسين بن أحمد من موسم الحج مع رفاقه من كتامة فاستقر معهم في بلاد القبائل الصغرى سنة (288هـ)، وبدأ يظهر لهم من غرائب المقالات وأسرار الحروف والكلمات ما سحر ألبابهم حتى أصبح ذا نفوذ روحاني عليهم، فوحد كلمتهم بذلك النفوذ حتى اجتمعوا على دعوته، فكانوا يسمونه « أبا عبد اللَّه المشرقي أو الشيعي ». وبعد اضطراب أمره مرّات أشرف فيها على الهلاك، اتخذ لنفسه أنصارًا استقر بهم مستعصمًا في جبل إيكجان حتى فرض سلطته على قبيلة كتامة وسخرها لطاعته، فزحف بها على مدينة (ميلة) فاحتلها، وبعد اصطدام حولها بقوات أغلبية هائلة تولى عنها إلى معقله بجبل (إيكجان) فبنى هنالك مدينة هائلة سمَّاها دار الهجرة وأرسل إلى زعيم حركته بالمشرق وهو عبيد اللَّه بن محمد الحبيب، الذي كانوا يلقبونه بالمهدي، ويدّعون اتصال نسبه بإلامام إسماعيل بن جعفر الصادق، ولعل عبيد اللَّه خفَّ مبادرًا إلى دخول إفريقية، فلم يستطع الالتحاق بدار الهجرة التي هيأها له صاحبه، وأخذ يتسلل لواذًا في أكناف الصحراء حتى سقط في سجن أمير (سجلماسة)، فلم يخلص منه إلى أن أنقذه داعيه أبو عبد اللَّه، بعد أن تم له النصر في الحروب الطاحنة التي دارت بينه وبين القوات الأغلبية حتى انتهت بموقعة (الأربس) سنة (296هـ) ودخول أبي عبد اللَّه القيروان من طريق القصرين، واستقراره بدار ملك الأغالبة برقادة.

فلم يكن دخول الشيعي إلى القيروان مجرد انتصار حربي، أو انقلاب سياسي،

انتقلت به الدولة الحاكمة من نصاب إلى نصاب، ولكنه كان حدثًا دينيًا وانتصارًا مذهبيًا تغلبت به نِحْلَةٌ دينية ومذهب اجتماعي على نحلة ومذهب آخرين في ظل تغلب القوة الحربية لجيش الشيعة على القوات الحربية لدولة الأغالبة؛ أمام تلك القوة الحربية خضع الشعب القيرواني لحكم الدولة العبيدية، ولكنه لم يتقبَّل مبادئها، فبقي مواليًا للمذهب المالكي، متمسكًا بالعقيدة السنية، وبقي المتكلمون والمحدثون والفقهاء والمرابطون الذين يشيعون تلك العقائد والمذاهب المختلفة عما كان للدولة من عقائد ومذاهب، منظورًا إليهم بعين السخط معرّضين إلى الاضطهاد من طرف الداعي والمهدي والولاة الذين يقومون بأمر الدولة في الأقاليم.

وكانت الطبقة التي أدركها أول العهد العبيدي من هؤلاء العلماء هي طبقة تلامذة سحنون وتلامذتهم، فكانوا هم الذين نشبت الحرب الفكرية بينهم وبين أتباع العبيديين.

فكان الذين تولوا هذه الفتنة من شيعة العبيديين: أبا عبد اللَّه الشيعي وهو الداعي الأول الذي أقام الدولة، وأخاه أبا العباس، والقاضي إسحاق بن أبي المنهال، والقاضي المروزي، والقاضي ابن عبدون، وكان الذين يقابلونهم من المالكية السنيين: أمثال ابن سليمان القطان، وأبي جعفر بن زياد، وأحمد بن نصر الهواري، وحسين بن مفرج الذي قتل مصلوبًا بالمهدية، وأبي بكر ابن اللباد وأبي القاسم الطراطري قاضي صقلية، وقد ترجمهم جميعًا القاضي عياض في (المدارك)، وذكر ما امتحن به كل واحد منهم.

ولكن تعرض هؤلاء لدعوة العبيديين، واحتمالهم ما احتملوا في ذلك من الاضطهادات الفردية والجماعية؛ إنما كان بسبب ما عرف عنهم من الإمامة في المذهب المالكي، أو ما أخذوا به من عمل أو قول ينقمه العبيديون أو إباء لما يسوقونهم إليه من اتّباع مذاهبهم بالقهر، ولم تكن إلى جانب ذلك بينهم وبين العبيديين مناظرات أو مجادلات؛ لأن هؤلاء الفقهاء لم يكونوا يأخذون بطريقة الجدل، ولا يسلكون مسلك الكلام في العقائد بالتفصيل والتعليل، وإنما منهجهم منهج المالكية الأولين المتمسكين بطريقة السلف في الأخذ بظواهر النصوص بدون تأويل مع التنزيه والامتناع عن الاستدلال بالمقدمات النظرية والأصول الجدلية، فكان الشيعة العبيديون بسلوكهم مسلك الاستدلال، وترويجهم طريقة التأويل الجانحة إلى الباطنية، ودعوتهم إلى مقالات الحكمة الروحانية التي مزجوها بدعوتهم، ظاهرين في مجالس المناظرة والبحث، متسربين إلى نفوس

العامة بتلك المسحات من الحكمة، التي تستهوي الناس بدون أن يجدوا لدى الفقهاء ما يزيلها أو يمحوها، فكان الذي انبرى لسد هذا العوز وجبر هذا النقص هو أبو عثمان سعيد بن محمد بن صبيح العثماني المعروف بالحداد المتوفَّى سنة (330هـ)، كان فقيهًا نحويًّا من تلامذة سحنون المختصين به، وكان ضليعًا في العربية منكبًّا على تفسير القرآن، احتفل بالترجمة له أبو العرب في « طبقات علماء إفريقية » وعياض في « ترتيب المدارك ». وكانت نشأة أبي عثمان الحداد إفريقية صرفة لم يرحل إلى المشرق، ولم يتخرج على غير شيوخ إفريقية بالقيروان وتونس وطرابلس، وكانت نشأة أبي عثمان العلمية في أواخر القرن الثالث لما بدأت أوساط الفقه المالكي تشعر بما امتازت به طريقة المتكلمين من ميزة لا يمكن التخلي التام عن الأخذ بها؛ وذلك بممارسة القضاء في العراق والاطلاع على مقالات الفرق الغالية التي خرجت بغلوها عن دائرة الإسلام، فبدأت مباحث الكلام تدخل أحكام الفقه (من طريق القول في القضاء في ما يقتل به كفرًا)، ومال بذلك كثير من ناشئة المالكية في أواخر القرن الثالث إلى تعاطي علم الكلام، وتتلمذوا فيها أولًا للمعتزلة لاقتباس أساليبهم، ثم انقلبوا ينصرون بتلك الأساليب الحكمية، والمذاهب الكلامية عقيدة أهل السنة، ويثبتون ما نفاه المعتزلة، وبذلك برز الإمام أبو الحسن الأشعري في العراق، وقد عاصره في تبريزه وسايره في طريقته إمام السنة بالقيروان أبو عثمان الحداد، إلا أن مناظرات كل من الإمامين توجهت إلى العنصر الذي يهتم بمخالفته في قطره؛ فالأشعري توجه في الأكثر إلى مناظرة المعتزلة، وأبو عثمان الحداد إلى مناظرة الشيعة في الأكثر، وإِنْ ناظر المعتزلة أيضًا.

وقد ابتدأ أبو عثمان بمناظرة الشيعة والرد عليهم في ابتداء حكمهم وعنفوان أمرهم، ابتدأت مناظراته أولًا مع أبي عبد اللَّه الشيعي وأخيه أبي العباس لما دخلا القيروان قبل أن يدخلها عبيد اللَّه المهدي. وبذلك علَتْ سمعتُه، ومالَتِ القلوب إليه وأجمعت على فضله.... كانت لأبي عثمان مقامات كريمة ومواقف محمودة في الدفع عن الإسلام والذب عن السنة، ناظر فيها أبا العباس وأخاه داعية بني عبيد الروافض عند دخولهم إفريقية، فناظرهم مناظرة القرين المساوي، لا بل مناظرة المعتز المتعالي، لم يُحْجِمْ لهيبة سلطانهم أبو عثمان، ولا خاف ما خيف عليه من سطوتهم.

وقد ابتدأ أبو عثمان بمظاهر مقاطعة العبيديين ومهاجرتهم منذ دخل عبيد اللَّه القيروان، ففرض بذلك حرمته، وكان عبيد اللَّه يحتمل منه ما لا يحتمله غيره؛ ولذلك

اعتبر موته فوزًا لبني عبيد، حتى وجهوا بذلك البشائر، كما اعتبر خطبًا جسيمًا عند أهل القيروان؛ سجَّل أثره شعرٌ غزيرٌ فاضت به القرائح، وسجلته المصادر الأولى للتراجم.

ولكن حركة المقاومة الجدلية النظرية لدعوة بني عبيد لم تنقطع بوفاة أبي عثمان الحداد؛ فقد نشأ على طريقته فقيه مالكي آخر هو محمد بن فتح الرقادي؛ فسلك الجدل والمناظرة والذب عن السنة ومذهب أهل المدينة، وكان في القيروان من مشاهير المتكلمين والنظار، حتى تعادلت حركة علم الكلام السنية بالقيروان مع الحركة الكلامية السنية بالمشرق التي تزعمها أبو الحسن الأشعري.

وبهذه الحركة الكلامية استطاع أبو عثمان الحداد أن يفتح طريقًا أقيمت فيه معالم الفروق بين الدعوة الشيعية وبين العقيدة السنية بحيث لم يستطيعوا أن يلبسوا هذه بتلك ، ولم يتوصلوا إلى أن يمزجوا أهل المغرب ولا أهل المشرق من المسلمين السنيين بحكمهم؛ فبقيت هذه التعاليم التي يبثها أبو عثمان الحداد قائمة نامية متكاثرة تنقض ما غزلت دعاية أبي عبد اللَّه، وتفكك بين مذهبه وبين الميل الطيب الذي استمر حتى حرك على العبيديين روح الثورة التي أطاحت بسلطانهم بالمغرب، ثم التي عصفت في وجوههم بالمشرق من بيئتي الفقه المالكي هنا وهناك.

* * *
* *
*

عبد اللّه بن أبي زيد القيرواني

ابتدأ العهد العبيدي عهد اضطراب فكري، وصراع اعتقادي تفارقت به عناصر المجتمع، وتباينت مناهجها؛ فاستقام كلٌّ على طريقة، وانحاز إلى فئة.

وسرعان ما أتى هذا التفكك الاجتماعي بنتائجه العملية؛ فبرزت النزعات الانفصالية، ونشأ التنابذ بين الفرق والتناحر بين العصبيّات حتى تزعزعت أسس المجتمع، وتساقطت جوانبه، بعضها على بعض ركامًا؛ إذ اختلطَتِ المبادئ، وتداخلت المذاهب؛ لما سادت الفوضى، وأصبحت الكلمة العليا للتخريب والتمرد في ثورة أبي يزيد صاحب الحمار، وما حف بها من التباسات واشتباهات، فانتهى الأمر بأن وقعت الدولة العبيدية نفسها فريسة لتلك الفوضى الاجتماعية.

هنالك أيقن عاقل بني عبيد، وهو مَعَدّ بن إسماعيل، رابع الخلفاء العبيديين، الملقب بالمعز لدين اللّه، أن المغرب ليس له ولا لِأعقابه بدار، فولّى وجهه نحو المشرق الذي أتى منه أصوله، وانتصب في تخت ملكه الجديد مدينة القاهرة تاركًا المغرب لأهله ومجاهرًا بدعوى النسب - التي كان بالمغرب يخفيها مرة ويبديها أخرى - لما لقب دولته بدولة الفاطميين.

وفي هذا الفراغ الذي أحدثه انتقال العبيديين إلى مصر قام الحكم الصنهاجي تحت عنوان تبعية اسمية للسلطنة الفاطمية؛ فاتجه الصنهاجيون أولًا نحو الاستقلال التام والانسجام المحكم بين عناصر المجتمع، فكان هذا الاستقلال الذي مثله الصنهاجيون والحكم الذاتي الناشئ من صميم الشعب المغربي الذي اضطلع به موقظًا لشعور المجتمع المغربي بوحدته وموجهًا به نحو الاطمئنان إلى معاودة أمنه وهنائه في ظل العقيدة السنية والمذهب المالكي اللذَين بقيا قيامًا للروح الاجتماعية للشعب المغربي على ما نالت منهما أحكام العبيديين.

وإذا كانت المظاهر الرسمية الأولى لحكم الصنهاجيين لم تتماشَ التماشي الكامل مع ما أخلد إليه الشعب من معاودة المذاهب السُّنية؛ فإن روح الدولة قد كانت متماشية معه في ذلك، وإنّ ما انفتح أمامه من ميادين لحرية الدعوة وحرية العمل بتحول العبيديين وعصبيتهم من كتامة إلى الشرق، لم يبق لمراسم الدولة التي بقي الصنهاجيون متقلدين

بها من أثر في تعطيل الحركة السنية المالكية؛ فامتدت تلك الحركة وانتشرت وازدهرت حتى أصبحت هي ذات الأثر في تطور نظم الحكم وتبدل مظاهره.

ولقد كان الطرف الغربي من البلاد المغربية ببعده عن عاصمة الدولة ومقر الدعوة، أتم احتفاظًا بعصبية المالكية من الطرف الشرقي الإفريقي الذي كان - بمقام الدولة وأساطين الدعوة في القيروان - معرضًا إلى ضغط أشد وعدوان أعنف.

فلذلك كان الشق الغربي لحكم الصنهاجيين، وهو حكم بني حماد، أسرع إلى رفض المذهب الشيعي وأسهل تخلصًا من الروابط مع الحكم الفاطمي المصري، ولم يتمكن الشق الشرقي الذي يمثله حكم بني زيري في القيروان من التخلص من ذلك الارتباط إلا بعد عهد طويل، استغرق عُمْرَ جيلٍ كاملٍ، وتطلب أحداثًا عنيفة دامية بتونس والقيروان، كانت هي التي فرضت ذلك الانفصال على تردد عظيم وإحجام قوي من أجهزة الحكم الصنهاجي؛ فتم انفصال الملك الصنهاجي بالقيروان عن وحدة الخلافة العبيدية سنة (435هـ)؛ وبذلك انقطع آخر سلطان للدعوة التي كانت مسلطة على المذهب المالكي، فتنفس طلقًا وخلص إلى نفسه، وقد انتهت محنته التي دامت مائة واثنتين وأربعين سنة.

ولما كان الشق الشرقي من شقي المغرب العربي وهو بلاد إفريقية دار العلم ومبعث الإشعاع الثقافي، وكان ذلك الشق هو الذي عرض إلى المحنة أكثر من الشق الغربي، فإن الروح العلمية قد اعتراها ذبول وانكساف؛ وذلك باجتماع علتين لم تكن ثانيتهما أضعف أثرًا من الأولى وإن كانت أخفى منها على الناظرين.

أما أولى هاتين العلتين فظاهرة وهي: المقاومة العبيدية لعقيدة السنة ومذهب مالك وضغطها بوسيلة الحكم عليها.

وأما الثانية فهي الخفية المحتاجة إلى الإبراز وهي: أن حياة أهل العلم وقادة الفكر قد تأثرت بروح الكفاح الجدلي، وامتزجت امتزاجًا قويًا بالعقلية الشعبية، واتجهت في مسالك المناظرة والدعوة، واختلطت بالفرق المجافية لمبادئها بسبب اتحاد الموقف السلبي في عداء العبيديين كما وقع في فتنة أبي يزيد.

وكل ذلك من شأنه أن يصرف المواهب العلمية عن غايات البناء الفكري المتين، وأن يقصر بالهمم، ويشوش الأفكار عن مراقي الإنتاج الخصب الذي يوسع دائرة العلم،

ويسمو بولائد البحث إلى آفاق التحقيق العليا، بحيث إن المنتظر أن المذهب المالكي لما ارتفع عنه كابوس الحكم العبيدي وخلا إلى نفسه يجد نفسه غير التي دخل بها ميدان الكفاح؛ إذ يراها ضيقة الحركة ضئيلة الولائد.

تلك هي النتيجة المتوقعة للأطوار التي مرت على المذهب المالكي حتى انتهى بنفسه إلى موقف الخلاص، لولا أن جهدًا خارقًا للعادة وموهبة عبقرية كانت قد حدبت على تراث المذهب المالكي في تلك الفترة، التي هو مشتغل فيها بِسَلِّ ثيابه من ثياب العبيديين، فحفظته ونمَّته وأذكت قرائحه ولمت شعثه ووصلت بين متباعده، فلم يخلص من محنته تمامًا إلا وقد وجد نفسه على أكمل ما ينتظر من نفسه وينتظر الناس منه.

كانت تلك العبقرية هي عبقرية الشيخ أبي محمد عبد اللّه بن عبد الرحمن النفزاوي القيْرواني المشهور بابن أبي زيد.

كان ناشئًا من صميم الشعب الإفريقي البربري المستعرب، وكانت ولادته ونشأته بالقيروان، ولد سنة (310هـ)، فشهد الفتن والمعارك، واشترك مع شيوخ المذهب المالكي بالقيروان في حركة أبي يزيد وهو شاب ابن ثلاث وعشرين سنة، وكان اتجاهه إلى تفريع الفقه وتحقيقه وضبط مبالغه التقدمية، فعقد صلاته الفكرية منذ نشأته الأولى بمراكز الثقافة الفقهية، وارتوى من منابعها؛ فكانت صلات أخذه وتخرجه على شيوخ إفريقية، وأخصهم به أبو بكر ابن اللباد، وشيوخ الأندلس وأخصهم الأصيلي، وشيوخ فاس وأخصهم دراس بن إسماعيل، وشيوخ مصر وأخصهم ابن شعبان صاحب « الزاهي »، وشيوخ العراق وأخصهم أبو بكر الأبهري، والقاضي أحمد بن إبراهيم من آل حماد؛ فاجتمعت لديه بذلك نفائس الآثار، وتلاقى في كنفه متباعد الأنظار.

وقد أعانه ذلك التكوين الممتاز على أن يرجع بالفقه إلى صفائه العلمي، ويفكّه من قيود الجدليات والعصبيات، وأن يسلك في خدمة المذهب المالكي مسلكًا فريدًا يضبط ما تناثر في مصادره من الأقوال مما قاله مالك وخالفه فيه أصحابه، أو ما وافقوه فيه، أو ما انفرد أصحاب مالك ومن بعدهم بتقريره من الأحكام، فدرس الأقوال الفقهية، وحقق الصور التي تتعلق بها حيث كانت صوره واحدة واختلفت فيها الأنظار، أو صورًا مختلفة يرجع كل قول إلى واحد منها، واهتم بوضع كل حكم في نصابه؛ وذلك بضبط الأركان والشروط التي تتحقق بها ماهية كل موضوع من مواضيع الأحكام الفقهية. فكان بذلك

عمادًا متينًا لدور التطبيق في المذهب المالكي، يوازي من معاصريه المالكية: الأبهري بالعراق وابن عبد البر وابن أبي زمنين بالأندلس، كما يوازي من معاصريه في المذهب الحنفي: الكرخي والجصاص وأبا الليث السمرقندي.

وقد عَلتْ بهذا العمل الجليل سمعته الفائقة شرقًا وغربًا فكثر القاصدون إليه والآخذون عنه من إفريقية بما يشمل ليبيا وصقلية، ومن المغرب الأوسط والمغرب الأقصى ومن الأندلس ومن المشرق حتى كان عدد المتتلمذين له من غير أهل القيروان وإفريقية أكثر من هؤلاء.

وقد زكّى سمعته العلمية الذائعة ما زان سلوكَه الشخصي من الزهد والورع مع العقل الراجح والأدب البارع؛ فكانت قوة عارضته وجزالة رأيه، مع ما أوتي من فصاحة اللسانين: الشفهي والكتابي، مُمَكّنة له مقدرة في خدمة الفقه تدريسًا وتأليفًا يعزّ أن تتاح لغيره، حتى عرف في عصره بشيخ المذهب، ولُقِّب مالكًا الأصغر، وقد بدا ذلك الاعتبار واضحًا محسوسًا فيما تناقلت عنه الأجيال إلى اليوم من تراث خالدٍ في العلم وفي الأدب، فقد عَدَّ لَهُ مترجموه نيفًا وثلاثين كتابًا وهم يعتبرون ذلك على سبيل الاختصار والتمثيل لا على سبيل الاستقصاء، وإن أعلى كتبه منزلة في علم الفقه، هما: « مختصر المدونة » « وكتاب النوادر والزيادات »، وقد ذكر القاضي عياض أن على كتابيه هذين المعول بالمغرب في الفقه، وقد ذكر ابن خلدون أن الفقهاء فيما بعد عدلوا عن مختصر المدونة لابن أبي زيد ومالوا إلى اختصار المدونة لتلميذه أبي سعيد البرادعي، وقد كان هذا السبب في انقطاع مختصر ابن أبي زيد حتى لا تعرف منه الآن إلا قطع يسيرة، أما كتاب « النوادر والزيادات » فلم يزل على قلة نسخه الخطية من أعظم الكتب الفقهية وأعونها على تكوين الملكة الفقهية الحق والتخريج على حسن الفهم ودقة التنزيل وبراعة التعليل؛ فقد جمع فيه صور الحوادث التي لم تنص أحكامها في المدوَّنة، واهتم بأكثر الصّور التي تعرض في عصره في القيروان؛ فبين أحكامها بحسب تنزيل النقول وتحقيق مناطها أو بالجواب عنها مما يتخرج من الأصول أو من النقول على سنة الاجتهاد في المسائل.

وإلى جنب ما له من التآليف المتجهة إلى تحقيق الفقه في المجال العلمي الأعلى، فإن له الأثر الخالد في انتشاره وتبسيطه في المجال العلمي الدارج؛ وذلك بتأليفه كتاب « الرسالة » الذي اشتهر في عصره وأقبل عليه الناس من المغرب ومن المشرق، فجعلوه

عمدتهم في تنشئة الأطفال على أدب الدين وأحكام الشريعة، كما جعلوه عمدتهم في مراجعة المسائل للمتفقهين بتركيزها على العبارة الدقيقة الحكيمة التي صاغها الشيخ ابن أبي زيد في « الرسالة » حتى أصبحت عمدة الدراسة الفقهية في المذهب المالكي في جميع معاهد العلم بالبلاد الإسلامية بلا استثناء، فابتدأ رواجها من حياة مؤلفها واستمر تعاقب الشروح عليها من عصر مؤلفها في القرن الرابع، حيث ابتدأ بشرحها القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي، فلم ينقطع ذلك التواصل إلى قرننا الحاضر.

وقد جزم ابن ناجي في « معالم الإيمان » بأن « الرسالة » هي أول تآليف الشيخ ابن أبي زيد، ألفها وسنُّه سبعة عشر عامًا، وأن تأليفها إنما كان كما هو مشهور بطلب شيخ مدينة تونس وعابدها ومؤدبها محرز بن خلف بن أبي رزين بن يربوع بن حنظلة بن إسماعيل ابن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق ﷺ، وذلك هو الذي أشار إليه الشيخ في « الرسالة » بقوله: « فإنك سألتني أن أكتب له جملة مختصرة من أصول الفقه وفنونه على مذهب الإمام مالك بن أنس - رحمه اللّه تعالى - وطريقته مع ما سهل سبيل ما أشكل من ذلك من تفسير الراسخين وبيان المتفقهين، لما رغبت فيه من تعليم ذلك للولدان كما تعلِّمهم حروف القرآن، ليسبق إلى قلوبهم من فهم دين اللّه وشرائعه ما تُرجى لهم بركاته، وتحمد لهم عاقبته ».

كما خلّف إلى جنب هذا التراث الفقهي الخالد تراثًا أدبيًا غالي المقدار، أورد له القاضي عياض في « المدارك » قطعًا كثيرة من الشعر الرائع، منها: قطع في رثاء شيوخه الذين استشهدوا في فتن العبيديين، مثل: أبي بكر ابن اللباد، زيادة على أن نثره العلمي في سهولة مأخذه ومتانة بنائه يعتبر مثالًا يقتدي بقوالبه المتأدبون كما يهتدي بألبابه المتفقهون.

* * *
* *
*

أبو الوليد الباجي

كانت بلاد الأندلس أقصى طرف الامتداد الغربي للوطن الإسلامي؛ وبذلك كان شعور أهلها بالاطمئنان إلى تلك الأرض، باعتبارها دار قرار، شعورًا ضعيفًا مدخولًا، فلم تمتزج عروشهم وإسلامهم بها امتزاجهما بالوطن القومي، بل تمثلت العروبة والإسلام فيها، تمثلهما في دار الجهاد، وواجهة الحرب، فكان قوام الروح القومية حنينًا إلى البعيد في الزمان والمكان، وإشفاقًا على النفيس من الدين واللسان، وحفاظًا على العزيزين: الأم والوطن، وعصبية للأكرمين: النسب والدين.

وبهذه الروح التي كانت قوام القومية عاشت الثقافة، وتطورت أطوارها، وعلى المثل المقتبسة من تلك المعاني تخططت مناهج التعلم وطرائق التحصيل؛ فكانت الهمم سبّاقة إلى الجمع والاستكثار، والاستذكار، والرواية، والضبط، والتصحيح؛ إعجابًا بالتراث، وتعصبًا له، واعتزازًا به، وحنينًا إلى منابعه في وطن الارتكاز، وهو الشرق العربي، وكان هذا الاتجاه يميل بالثقافة الإسلامية في الأندلس إلى ناحية الرواية والأثر أكثر مما يميل بها إلى ناحية الدراية والنظر زيادة على العامل السياسي الذي جعل الأندلس وهي دار الخلافة الأموية المنبعثة، مجافية لروح الحضارة الجديدة التي تولَّدت في عاصمة الخلافة العباسية بغداد، فوجهت العلم والتآليف وجهة جديدة؛ علت فيها راية النظر، وقامت دولة الدراية إِذْ دالت دولة الأثر ومالت راية الرواية، فكان تطور مناهج البحث في العراق بغلبة الطريقة الكلامية ومداخلة الحكمة التعليمية عاملًا في تقوية روح المحافظة على الأساليب القديمة والسنن المأثورة حيث لم يكن الدافع السياسي فعالًا، ولا روح التطور سائدة في البلاد الشامية وبلاد الأندلس. وبمنعة الأندلس في وضعيها: الجغرافي والسياسي أخذت مقومات الروح الأدبية للشام تزحف لاجئة إلى الأندلس حتى تمكنت من الاستقرار فيها؛ فأخرجتها ذات صبغة شامية صرفة في مدنها ومعالمها وأذواقها، ولهجاتها، ومناهجها الأدبية، وفوق ذلك كلِّه مناهج الدراسة الدينية التي التزمَتْ فيها الأندلس علم الحديث وفقه الأثر متقلدة أولًا المذهب الشامي مذهب الأوزاعي، ثم المذهب المالكي على طريقة الموطأ مخالفة في ذلك طرائق العراقيين والمصريين والقرويين من أتباع المذهب المالكي فيما اقتبست طرائقهم من أساليب الجدل الكلامي، وما بنيت عليه من قواعد النظر أصول الفقه التي أصّلها في العراق القاضي إسماعيل، ثم

فتقها أبو بكر الأبهري وأبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب.

تلك الطرائق التي قربت دراسة الفقه المالكي من مناهج عامة الدراسات في فنون الثقافة الإسلامية، وخرجت به من التزام الاختصاص المضيّق، وربطت بينه وبين الفقه الشافعي في الأصول الأشعرية، وبينه وبين سائر العلوم في عموم الحكمة التعليمية وتفننها.

وبصدوف الفقه الأندلسي عن الطريق التي أوغل فيها الفقه العراقي، وتطاول الأيام على ذلك وتعاقب الأطوار، بدأت البيئة الفقهية الأندلسية تشعر بقصور واضح عن المبالغ البعيدة التي انتهت إليها مناهج دراسة الفقه في الشرق، حتى أصبح الفقهاء الأندلسيون ينظرون في حيرة وازورار إلى آثار فقهاء المشرق، إذ يعرفون فقه مذهبهم، وينكرون أساليب من الاحتجاج الكلامي، كان عهدهم بها وقفًا على المعتزلة، وقد كان علم الكلام مهجورًا في الأندلس، وكانوا كما قال المقري: « ضعفاء في الأصول ».

وتلك هي نظرة المقارنة بين الفقهين التي نجد صورتها جلية في كتب القاضي أبي بكر ابن العربي، وكان ميالًا إلى النزعة الشرقية، حاملًا على طريقة الالتزام الأندلسية.

وما ابن العربي في ذلك إلا صدًى لصوت دوَّى قبله في فجر القرن الخامس؛ فهز حلق العلم بين الأساطين هزًّا هو صوت القاضي أبي الوليد الباجي الذي كان أول متعلق بالطريقة الشرقية، ومروّجًا لمناهجها وأصولها في الأندلس، وقد كان ابن العربي نفسه يعرف ما لأبي الوليد الباجي في تلك الطريقة من السبق، فكان يقول: « لم يأت قبلي إلى الأندلس بمثل ما أتيت به من علم المشرق إلا أبو الوليد الباجي ».

في سنة (403هـ) ولد سليمان بن خلف الباجي المكنى أبا الوليد في بطليوس، ثم انتقل تبعًا لأسرته إلى مدينة باجة في غربي الأندلس من مقاطعة إشبيلية وهي غير باجتنا الإفريقية، وانتقل بعد ذلك إلى قرطبة، فنشأ هنالك نشأته العلمية، وأقبل بهمة خارقة على التفنن في المعارف وجمع أطرافها، واستكمال آلاتها؛ فابتدأ بتحصيل ملكة متينة في الأدب، وعلوم العربية، قال ابن بسام في الذخيرة: « فبرز في ميادين الأدب وجعل الشعر بضاعته ». وبهذه الصفة الأدبية ترجم له الفتح ابن خاقان في « القلائد »، وأورد مثلًا من روائع شعره، وتلقى العلم بقرطبة عن القاضي يونس بن مغيث ومكي بن أبي طالب، ثم انتقل إلى شرقي الأندلس مترددًا بين سرقسطة وبلنسية ومرسيه ودانية.

وفي حدود سنة (426هـ) سافر إلى المشرق، فأقام بمكة المكرمة ثلاث سنين، حج فيها أربع حجج، وهنالك في البلد الحرام لقي الحافظ الكبير أبا ذر بن أحمد الهروي مجاورًا بمكة وهو مالكي أشعري، وكان كبير مشيخة الحرم مشارًا إليه بالعلم والزهد وسعة الرواية في الحديث وصحة القيام على كتاب « الجامع الصحيح » للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، وجمعه من مختلف رواياته، فلازمه أبو الوليد، وكان يخدمه ويقوم بحوائجه، وروى عنه صحيح البخاري رواية متقنة مضبوطة، ويوجد اليوم في خزانة جامع القرويين بفاس جزء من « صحيح البخاري » مكتوب عليه بخط أبي الوليد الباجي سماعه إياه بمكة عن أبي ذر وبخط أبي ذر نفسه شهادة بذلك السماع سنة (427هـ).

ومن مكة رحل أبو الوليد إلى بغداد، وقد زال من قلبه بصحبة أبي ذر ما كان شائعًا في الأندلس من التنافر بين علم الحديث وعلم الكلام، فأقبل ببغداد على الأخذ عن أعلام من أئمة الكلام والأصول مثل: أبي إسحاق الشيرازي وأبي الطيب الطبري والدامغاني والصيرمي؛ وقصد الموصل فأقام بها سنة يَدرُس الأصول على أبي جعفر الهمذاني، ودخل الشام ومصر وروَى بهما، فكان مقامه بالمشرق نحوًا من ثلاثة عشر عامًا، جَلَّ فيها قدرُه وعَلَتْ منزلتُه حتى إن حافظ العراق يومئذ الخطيب أبا بكر البغدادي روى عنه. وكل ذلك مع شدة الفقر حتى إنه كان مدة مقامه ببغداد يستأجر نفسه لحراسة الدروب بالليل؛ ليستعين بذلك الأجر على معاشه، ورجع إلى الأندلس في حدود سنة (440هـ).

فانتصب يبرز للناس علمًا مفننًا على مناهج عجيبة وفي صور بديعة - وأوَّل ما لفت أنظار الناس إليه جمعه الغريب بين طريقتي: النقل والعقل. فكان أول محدث بصحيح البخاري تحقيقًا وضبطًا وتصحيح رواية بأخذه عن الحافظ أبي ذر عن شيوخه الثلاثة: السرخسي والمستملي والكشميهني عن الفربري عن الإمام البخاري، وبهذه الرواية شاع البخاري في الأندلس والمغرب، وعنها تَفَرَّعَتْ طرق إسناده ومراجع نسخه، فقد رواه القاضي الشهيد أبو علي الصدفي عن أبي الوليد الباجي بمدينة سرقسطة سنة (471هـ) وضبطه عليه وكتبه بخطه نقلًا عن النسخة التي عليها خط أبي ذر؛ وأقبل الناس على روايته عن أبي علي الصدفي في جامع مرسية طبقات متعاقبة، حتى إن ابن الأبَّار ألَّف مجلدًا جعله معجمًا لأصحاب أبي علي الصدفي؛ وبذلك فما من نسخة من نسخ البخاري في جميع بلاد المغرب العربي إلا وهي راجعة إلى رواية أبي علي الصدفي عن أبي الوليد الباجي.

ولما رأى عناية أهل الأندلس بالموطأ مع قصر باع العاكفين عليه عن تخفيف فقهه والاستدلال لمسائله والجمع بين ضبط أحاديثه ورقة استخراج الفقه منها بإعمال الأدلة والتنظير بينها، انتصب يشرح لهم الموطأ شرحًا واسعًا على منهج النظر والاستدلال والتفقه في المعاني، فألف أولًا شرحًا سماه « الاستيفاء »، ثم اختصر في شرح اقتصر فيه على الكلام على معاني ما يتضمنه الموطأ من الأحاديث والفقه، وما يتعلق بذلك من المسائل المستخرجة بالإشارة إلى أدلتها؛ ليكون حظَّ مَن ابتدأ بالنظر إن أراد الاقتصار عليه، وعونًا على الوصول إلى كتاب « الاستيفاء » لمن طمحت نفسه إليه، فهذا الشرح المختصر هو الذي أسماه « المنتقى »، وهو مطبوع في سبعة أجزاء بمصر بهمة سلطان المغرب الأقصى سابقًا المولى عبد الحفيظ.

وبهذا العمل التحق الفقه المالكي في المغرب بالدرجة التي كان قاصرًا دونها، وبه فتح باب شرح الموطأ شرحًا يتقن فقهه كما قال القاضي عياض على طريق النظار من البغداديين وحذاق القرويين في القيام بالمعنى والتأويل، وعلى هذا المنهج ألف مختصر المدونة الذي سماه « المهذب على طريقة تنظير المسائل وترتيبها على أصولها »، وتوجد من هذا الكتاب قطعة في جامع القرويين. ولتمهيد طريق النظر الفقهي على قواعد الأصول أَلَّفَ مختصرًا في علم الأصول سماه « الإشارة ». وقد طبع في تونس مرات في هامش بشرح الحطاب على الورقات، واعتمد عليه ابن الحاجب في المنتقى والمختصر.

وهنا يجدر التنبيه على خطأ وقع فيه صاحب كشف الظنون؛ إذ جعل كتاب « المنتقى » لأبي الوليد الباجي في شرح الموطأ مختصرًا من الاستذكار لابن عبد البر، فإن الحافظ ابن عبد البر، وإن كان معاصرًا للباجي وأسبق منه وفاةً إلا أنه كان أصغر منه طبقة، طريقته تختلف عن طريقة الباجي؛ لأن ابن عبد البر قد غلب عليه علم الرجال والحديث كما ذكر عياض في المدارك. وقد كانا في عصرهما متجاذبين سؤدد العلم كما عبر عياض أيضًا. ولكن ابن عبد البر هو الذي أخذ عن الباجي لا العكس كما أثبت ذلك ابن بشكوال في « الصلة ». وقد ذكره أيضًا المقري في « نفح الطيب » وجعله من مفاخر أبي الوليد الباجي، وكتاب « المنتقى » يختلف أسلوبًا ومادة عن كتاب الاستذكار لابن عبد البر، حتى إن الفقيه ابن رزق احتاج إلى الجمع بينهما في كتاب تكاملا فيه سماه « الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار ».

وكان من عظيم الأثر العلمي الذي خلفته طريقة الباجي في الأندلس أن المنهج الالتزامي الذي كان عليه الفقه قبله قد فتح الباب لرواج مذهب الظاهرية منذ نشره القاضي منذر بن سعيد ثم منذ علا نجمه بابن حزم.

وقد أظهر ابن حزم من تفننه وقوة عارضته وفيض فصاحته في نصرة المذهب الظاهري، ما قصرت عنه ألسنة فقهاء الأندلس؛ لقلة استعمالهم النظر وعدم تحققهم به، فلما ورد القاضي أبو الوليد من رحلته، كان بمعرفته لطرق الجدل والمناظرة وتمرسه بالكلام والأصول وإتقانه المحاجة والاستدلال هو الواقف في وجه ابن حزم وقفة أفل بها نجمه وانقطع بها مذهب الظاهرية بتاتًا، ووضعت بذلك الحرب المذهبية في الأندلس أوزارها.

ومع ما كان لأبي الوليد من جاهٍ عظيم عند ملوك الطوائف وما تقلّده من مناصب القضاء في مواضع من الأندلس وما كان يلي من الكتابة للكثيرين منهم؛ فإنه حين جَدَّ الجد وحيعل مؤذن الوحدة نبذ ما كان له عند الملوك من جاهٍ وأعرض عما كان له في تلك الدولة من حظوة، وتنقل بين أقطار ملوك الطوائف يدلهم على نصرة الإسلام ويحاول جمع كلمتهم على طاعة أمير المسلمين: يوسف بن تاشفين، وتسليم القيادة له؛ لحفظ بيضة الإسلام حتى حضرته الوفاة وهو في عمله الجهادي النبيل، وكان ذلك بالمريّة عاصمة بني صمادح سنة (474هـ)، ودفن هنالك على شاطئ البحر عند قصر الرباط؛ فأعظم بها من مزية للمرية.

* * *
* *
*

القاضي عياض

لو أن السمعة التي تزيد ذيوعًا بتباعد الأقطار والصيت الذي يزيد علوًّا بتصرم القرون، والجلال الموقور في القلوب عن تسلسل موهوب، يسلمها فوق المدارك، دافعًا بتيار المشاعر، كان لها مقياس يضبط درجاتها، ويحدد الصاعد منها والنازل، لما كان عجبًا أن يثبت ذلك المقياس أن اسم القاضي عياض قد صعد من تلك الدرجات أعلاها، وبلغ في تلك المعاني قاصيتها، فإن المتتبع لاسمه الذائع، ومجده العالي، يدرك أنه مغربي تمكن له في المشرق أضعاف سمعته في المغرب، وعرفته الأجيال التي بعده بأكثر مما عرفه معاصروه والأدنون في قرنه، على أنه لم يكن خاملًا في قطره، ولا مغموطًا في عصره.

ولكن آثارًا عجيبة وضاءة قد خلفها بعده خالدة، تسوق الناس إلى طريق عظمته، وتفيض من منابع الإيمان والرسوخ أنوارًا تنعكس على اسمه الكريم بما أثارت في قلوب المؤمنين وعقولهم من المحبة النبوية والهداية الإسلامية.

يعتبر القاضي عياض بأصله ومولده ومنشئه، وحياته وموته، كنزًا مشاعًا بين عدوتي المغرب العربي الإفريقية والأوروبية.

فهو عربي من قبيلة « يحصب » الحميرية اليمنية، استقرت أصوله بالقيروان، ثم انتقلوا إلى الأندلس فاستقروا بجهة بسطة، ثم انتقلوا إلى المغرب الأقصى فاستقروا أولًا بفاس ثم استقروا بسبتة في شمال العدوة الإفريقية على ساحل بحر الزقاق وهو مجاز جبل طارق.

وهنالك في سبتة ولد القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض في الطبقة الثالثة من نسل استقر فيها الأول من أصوله وكان مولده في منتصف شعبان سنة (476هـ).

وفي سبتة ابتدأ تعلمه الأوَّلي، فحفظ القرآن العظيم وأحكم قراءته بالسبع، ولقن العلوم الآلية عامة وسمع الحديث وتفقه.

ثم ارتحل إلى الأندلس فقصد قرطبة، وانقطع إلى كبار علمائها للتخرج، وكان أشهر علماء قرطبة يومئذٍ قاضيها وإمامها: الحافظ أبو الوليد ابن رشد الأكبر، وكانت طريقة ابن رشد في الفقه قد تأثرت بالمنهج الذي خطَّه أبو الوليد الباجي في خدمة الفقه بالأنظار والأصول، وتأسيس المسائل وتفريعها، وهي الطريقة التي امتاز بها الكتاب الشهير البديع لابن رشد كتاب « المقدمات الممهدات ».

وتخرج عياض على تلك الطريقة في فقهه، فكان ابن رشد أجلَّ شيوخه في نفسه، وأقواهم تأثيرًا عليه.

وتخرَّج في العقائد والكلام والحكمة الإسلامية على زعيم المناظرة والحِجَاج الديني أبي عبد اللَّه بن حمدين، وفي اللغة العربية وعلومها وآدابها على اللغوي الأديب الكبير أبي عبد اللَّه محمد بن السيد البطليوسي.

ومن قرطبة سافر إلى مرسية للقاء القاضي أبي علي الصدفي، وكانت شهرته برواية البخاري عن أبي الوليد الباجي، والتخرج عليه في طريقته العلمية قد طبقت الآفاق، وكان عياض قد علق بتلك الطريقة منذ خرج من سبتة، وتطلع إلى الانتهاء فيها إلى غايتها.

وصادف أن كان وصول عياض إلى مرسية في فترة من الزمن اعتزل فيها أبو علي المنصب والناس، واختفى عن الأنظار، وقد غصت مرسية بالقاصدين إليه، باحثين عنه، حتى امتلكهم اليأس فبدؤوا يأخذون في الانصراف.

واستمر عياض مقيمًا في مرسية شهرين لا يقع على خبر لأبي علي الصدفي ولا يهتدي له إلى مكان، حتى اتصل به بعض الخاصة من أهله اتصالًا انتهى بنجاح قصده في لقياه؛ فروى عنه البخاري وأخذ كثيرًا من كتب الحديث ودرس عليه أصول الفقه بكتاب « الإشارة » لأبي الوليد الباجي فتخرج به تخرجًا كاملًا.

ثم رجع إلى سبتة فأُتيحتْ له فرص طيبة لقي فيها ببلده أعلامًا كانت لهم يد في إكمال تخريجه وتحلية تحصيله، فمنهم القاضي أبو بكر ابن العربي والشيخ أبو بكر عطية، وكلاهما ممن تخرج في المشرق على الأصول الأشعرية والحكمة الغزالية، فكانا له علمين على طريقة الاتجاه، وبهما أُشرِب قلبُه أسلوب الفقه المبني على الكلام والأصول، وهي طريقة إمام الحرمين التي وصلها بالفقه المالكي الإمام الكبير أبو عبد اللَّه المازري، فاتصل عياض بالمازري بالمكاتبة، ووردت عليه من المهدية كتبه وإجازته.

ومن هذه الصلات الموجهة والعوامل المنتجة اكتملت للقاضي عياض شخصيته العلمية إِذْ أصبح مشرفًا على مذاهب الفقهاء، وأنحاء العلماء، وأغراض الأدباء، إمامًا في العلوم القرآنية والحديثية، أصوليًّا، متكلمًا، فقيهًا، شاعرًا مجيدًا، كاتبًا بليغًا خطيبًا فصيحًا، وقد ترجم له من معاصريه، رجال تشهد تراجمهم له بما سما إليه مقامه بين أقرانه مثل: ابن بشكوال في « الصلة » وفي معجم شيوخه، ومثل: الفتح ابن خاقان في

« قلائد العقيان » فقد أثبت له ترجمة حافلة ومُثُلًا بارعةً من رسائله وأشعاره على ما كان بينهما مـن أمر شهير تكفَّلَتْ ببسطه موسوعات الأدب الأندلسي مثل نفح الطيب، وأزهار الرياض.

وقد قال ابن الأَبَّار في كتاب « معجم أصحاب أبي علي الصدفي » في شأن القاضي عياض: « وبالجملة فكان جمالَ العصر ومفخرَ الأفق وينبوع المعرفة ومعدن الإفادة، وإذا عُدَّت رجالات المغرب فضلًا عن الأندلس حُسِبَ فيهم صدرًا ». وطال مقام القاضي عياض في سبتة، وعَلَت فيها منزلته، وانتشرتْ منها سمعته، فَوَلِيَ أولًا منصب القضاء في سبتة ثم سمي قاضيًا لغرناطة، فرجع إلى الأندلس ولم يطل مُقَامه بها فعاد إلى سبتة ومن هنالك انتقل إلى مراكش بدعوة من الخليفة عبد المؤمن بن علي؛ وذلك أن حالة الاضطراب التي عمَّت بلاد الأندلس بسقوط حكم المرابطين وقيام ملك الموحدين، وما تبع ذلك من اعتصام بقايا المرابطين ببلاد الأندلس، وتصدع الوحدة الأندلسية من جديد، وظهور رؤوس الثورات، وشيوع دعوة ابن غانية، كل ذلك قد قضى بالتباس الأمور، وغموض المواقف، فكان استدعاء القاضي عياض إلى مراكش سنة (543هـ) ولم يطل مقامه بها حتى يرجع مع الذين رجعوا ممن كان أتى بهم مثله عبد المؤمن من وجوه الأندلس، فتوفي في جمادى الآخرة سنة (544هـ)، ودفن بمراكش حيث مقامه المشهور المَزُور.

ومن عند هذه النهاية كانت بداية الحياة الحق للقاضي عياض حياة المجد والخلد إذ أشرقت شخصيته الأبديّة على الناس من بين صحائف الكتب، وامتد صوته على الأقطار والأعصار، بإيقاع قلمه البليغ في تلك المعجِبات المطرِبات، التي لم تزَل تروض العقول وتروق النفوس وتروع القلوب، وهل بعد ذلك الكتاب القيم - الذي كان مناط الأحاسيس الصادقة ومجلب السرائر الطاهرة طيلة تسعة قرون - من برهان على ما وجد عقل القاضي عياض وعلمه وأدبه، من تجاوب في أفق الإيمان النير مع الجواهر النقية العلوية التي تؤلف الروح الكلي المشاع بين المسلمين، وذلك هو كتاب « الشفا في التعريف بحقوق المصطفى » صلَّى اللَّه عليه وسلَّمَ وشرَّف وعظّم، فقد جعل هذا الكتاب مؤسسًا على التعريف بمقام النبي ﷺ، وما يجب له على أمته ببيان عظيم قدره عند اللَّه بما أثنى عليه وما كمَّل له من المحاسن، وما أظهرعلى يديه من المعجزات وبيان حق الإيمان به وتعظيمه ومحبته، وبيان ما يجوز في حقه وما لا يجوز، وبيان ما يترتب على الإخلال بتلك الواجبات من الأحكام بحيث صار النبي ﷺ ورسالته موضوع

الكتاب ومدار أبحاثه الحديثية والكلامية والفقهية؛ فهو تأصيل وتحليل للجملة الثانية من جملتي الشهادة: محمد رسول اللّٰه.

ولم يكد يخرج هذا الكتاب من مؤلفه حتى باركته يد القبول، وامتدت إليه أعناق الإقبال، فاعتنى الناس بروايته ومدارسته ابتداءً من الأندلس والمغرب الأقصى والبلاد الإفريقية، إلى أقاصي شرقي آسيا وأوروبا.

فتعاقب عليه الشُّراح والمختصرون والمعلقون والمخرجون، من صدر القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر من الأندلس والمغرب الأقصى والجزائر وتونس ومصر والسودان والشام والعراق وتركيا والحجاز واليمن والهند، وعقدت مجالس روايته في جميع هذه الأقطار وغيرها، وقام بتدريسه أعلام الرجال بعامة المعاهد الإسلامية.

وتلقاه الناقلون بسلاسل الإسناد المتصلة بمؤلفه، وكان للبلاد التونسية من هذه العناية الحظ الأوفر، حتى إنّ الركن الجنوبي الشرقي لجامع الزيتونة الأعظم اختص بمجلس الرواية والدرس لهذا الكتاب المبارك منذ الدولة الحفصية، فعرف الباب الذي يسلك من الخارج إلى ذلك الركن، باسم باب الشفاء، وقد أورد العلّامة الرحالة أبو عبد اللّٰه ابن جابر الوادي آشي في فهرسه أحاديث عذبة من أخبار العناية بالشفاء في الحاضرة التونسية في القرن السابع على عهد الإمامين الفاضلين: ابن الغماز وابن هارون.

ولعله لا يوجد كتاب بعد القرآن العظيم، نال من عناية النساخين وتجويدهم، وإبداع المجلدين والمزوّقين والمذهبين ما نال كتاب « الشفاء »، بحيث لو نسقت مجموعة لنماذج نسخه الأنيقة البديعة من الأندلس إلى الصين لكان أروع آية لفنون الخطاطة في الحضارة الإسلامية.

ومع ما لكتاب « الشفاء » من هذه المنزلة السامية؛ فإنه لم يُغَطِّ على الآثار الأخرى من التآليف القيمة التي تركها القاضي عياض، ونعدّ منها خمسةً على سبيل الاختصار هي:

مشارق الأنوار في صحيح الآثار، وهو شَرْحٌ وضبْطٌ لما وردَ من الموادّ اللغوية المحتاجة إلى التحقيق في الموطأ وصحيح البخاري وصحيح مسلم مرتب ترتيبًا قاموسيًا، وقد طبع بفاس في مجلدين.

والشرح الواسع المحقق لصحيح مسلم الذي نسجه على منوال الإمام المازري في كتابه المعلم بتعميم وتبسيط، وسمّاه: « إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم »، وقد

اشتهر باسم « الإكمال » وهو كتاب ضخم يقع في خمسة مجلدات، وتوجد منه نسخ في نفائس المخطوطات ببعض الخزائن العامة والخاصة.

وله في الفقه شرح على « المدونة » متين الوضع، بديع المنزع، جمع فيه بين الطريقتين: العراقية التي تعتمد على القياس والتأصيل وتحقيق المسائل وتقرير الدلائل، والطريقة القروية التي تعتمد على الضبط والتصحيح وتحليل المسائل والمباحث واختلاف التخاريج والمحامل، زيادةً على ما أضفى القاضي عياض على هذا الجمع من متانة التقرير ووضوح العبارة وإحكامها. واشتهرَ هذا الشرح باسم التنبيهات، وتوجد منه نسخة في مكتبة القرويين بفاس.

وله في الفقه أيضًا مختصر وجيز لَخَّصَ فيه مسائل العقائد والعبادات وأبدع في تأسيسه على قواعد الإسلام وأحسن تصنيفه وسبكه وتزيينه، وهو المعروف بكتاب « القواعد »، وقد كتبت عليه شروح.

وله في الأدب والتاريخ آثار كثيرة أهمها كتاب « ترتيب المدارك وتعريف المسالك في طبقات رجال مذهب مالك » جمع فيه تراجم فقهاء المذهب المالكي باستيعاب وتحقيق؛ فأوردهم على ترتيب العصور وتوزيع الأقطار من المدينة المنورة إلى الأندلس وضمنه من الفوائد والمسائل والآثار والآداب ما جعله مرجعًا نفيسًا من مراجع التاريخ الفكري للإسلام، وهو موجود أيضًا في مجاميع المخطوطات في عدد من المكاتب.

وبهذه الآثار الجليلة أصبح القاضي عياض حلقة اتصال لسلسلة الروابط الأدبية والفكرية بين مناحي التفكير الإسلامي في الأندلس، ثم بينها وبين مناحي التفكير في العالم الإسلامي بحيث أصبح كل ذي حظ كثير أو قليل من الثقافة الإسلامية يحمل في ثقافته لزومًا أثرًا من صنع القاضي عياض مباشرة أو بواسطة من حيث يدري أو من حيث لا يدري، بما سمَح للشيخ أبي العباس المقري في القرن الحادي عشر الهجري أن يجعل اسم القاضي عياض وحياته وآثاره، محورًا لإحدى موسوعتيه اللتَينِ أحيا بهما التاريخ الأدبي والعلمي للأندلس حول اسمين عظيمين، هما: عياض وابن الخطيب؛ فكانت الأولى منهما هي التي نعنيها وقد ألَّفها بفاس قبل سفره إلى المشرق وسماها « أزهار الرياض في أخبار عياض ».

* * *

الإمام ابن عرفة

مضى النصف الأول من القرن السادس الهجري موسومًا في تاريخ المغرب العربي بسمة التصدع والتداعي، المنذرينِ بالخراب الماحق؛ إذ تزعزع الملك الصنهاجي في عامة أطرافه بإفريقية والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى والأندلس، وسادت نزعات الانقسام الطائفي، وتشتّتت وحدات الدولة، وتمزقت أوصال الرابطة القومية حتى سقطت الثغور نهبًا بين أيدي المغيرين من النرمان والإسبان والبرتقيز؛ فأظلمت الأجواء، وانطمست المسالك، وتلاشت الآمال، واستحكم اليأس والفتور، حتى لمعت من قلل الأطلس الكبير بارقة أحيت الآمال، وبعثت الهمم، حين رفع عبد المؤمن بن علي سيفه لنصرة المهدي، وإعلاء كلمة الموحدين.

فقطع القرن السادس شطر عمره الثاني على ميلاد ذلك النور والتهاب تلك الدعوة، فتم التوحد السياسي وانتظم الكيان الاجتماعي، واستنارت العقائد والأفكار.

وفي مهد تلك العزة ولد القرن السابع الهجري هو والدولة الحفصية توأمين.

وما الدولة الحفصية إلا مظهر استقرار الدعوة الموحدية في إفريقية، استقرارًا ذا سلطان أدبيّ، مجرد عن قهر الفتح، وحظ الوراثة، واستثمار الأسرة.

فقد قام أبناء الشيخ أبي حفص الهنتاتي وهم ولاة إفريقية ينكرون على آل عبد المؤمن تهاونهم بحماية الدعوة الإصلاحية، ويتهمونهم بالخروج عن الأصول التي بايع عليها عبد المؤمن، ومعه جدهم أبو حفص الإمام المهدي، ويدّعون مساواة حق الحفصيين لحق بني عبد المؤمن في القيام بأمر الدعوة.

وبذلك أعلنوا الخروج عن بني عبد المؤمن والاستقلال بالخلافة الموحدية.

وعلى هذه الدعوة الحفصية وباسمها، قامت دعوة المرينيين من المغرب الأقصى، ودعوة بني نصر أو بني الأحمر بالأندلس، وبقوة الدعوة الحفصية أيضًا تأسست مملكة بني عبد الوادي الزيانيين بتلمسان.

انقرضت دولة بني عبد المؤمن وانتظم المغرب العربي في نظام موحدي، تقوم عليه دول متعاضدة بزعامة الخلافة الحفصية.

وبهذه الزعامة نهضت مدينة تونس تضطلع وحدها بالأمانة الثقافية التي كانت

تكاتف على حملها هي ومدينة القيروان ؛ إذ أصبحت تونس عاصمة لإفريقية وتحت الدولة الحفصية، وتقدمت تونس بما اكتسبت من قوةٍ تَجْمَعُ الشتات الثقافي الذي تبعثر بموقع الأحداث في ظلمات القرن الراحل، فتآخت في قصدها، وتزاملت في جهدها مع أخواتها عواصم المغرب العربي: غرناطة، وفاس، وتلمسان، وبجاية.

وبدأت كل عاصمة من هذه العواصم الخمس تنشئ معاقل لتُودِع فيها أمانة التراث الثقافي الذي تجمع بعد التلاشي، وتلك المعاقل والمستودعات هي المدارس، وقد كان من خطة الدعوة الموحدية في الإصلاح الديني إنشاء المدارس؛ لأن فكرة إنشاء المدارس هي من الأفكار الأساسية للمنهج الأشعري في تكوين العقلية الإسلامية، ابتدأ بإبرازها إلى حيز العمل أئمة الأشعرية في الشرق، في القرن الخامس بالمدرسة النظامية ببغداد، وسار عليها السلطان صلاح الدين الأيوبي في عمله لتجديد المذهب السنّي على الأصول الأشعرية في مصر والشام.

فكان من أهم مقاصد الموحدين تمديد حركة إنشاء المدارس في المغرب العربي؛ لأن الإمام المهدي يقيم عليها أمله في بث الدعوة للعقيدة الأشعرية،؛ إذ عرف عيانًا ما كان للمدرسة النظامية والمدارس التي أنشئت على مثالها في المشرق من أثر في تركيز المذهب الأشعري وإقامة عماده.

ويظهر أن بني عبد المؤمن ابتدؤوا بإعمال هذه الفكرة؛ إذ ينسب بعض المؤرخين إلى يعقوب المنصور إنشاء مدارس بالمغرب وإفريقية، وإن لم تبق آثارها، ولم تفصل أخبارها، ولكن الأمر الثابت أن الدول التي انشقت عن دولة بني عبد المؤمن هي التي قامت - عن يد واحدة - بإنشاء المدارس في عواصم المغرب، تلك المدارس التي لم تزل قائمة معمورة إلى الآن بتونس من منشآت الحفصيين، وبفاس من منشآت المرينيين، أو التي توجد آثارها بتلمسان من منشآت الزيانيين والمرينيين، أو التي كُشِفَ عن أطلالها بغرناطة من إنشاء السلطان أبي الحجاج يوسف بن الأحمر، كما استمدّتْ هذه المدارس شكلها المتقارب في البنيان من المدارس الشرقية وتوجيهات أئمتها، فكان نظامها قائمًا على تكوين نخبة من طلبة العلم تقيم في المدرسة؛ ويتم تكوينها وتخريجها على يد الأساتذة المنتصبين فيها. ويقوم منهاج الدراسة على جمع عناصر الثقافة المفننة في وحدة تكاملية امتزاجية تتولد عنها ملكة راسخة تمكن الخريج من معالجة المباحث للتحقيق

والتوليد والابتكار بالتخصص المبني على المشاركة الواسعة، فلم يبق العلم نقلًا وتلقينًا، بل أصبح تكوينًا وتوجيهًا لتوسيع نطاق المعارف بالبحث والإنشاء والتحرير.

ذلك هو المنهج الثقافي الأشعري الذي حمل لواءه في المشرق غير منازع الإمام فخر الدين الرازي في القرن السادس، وعلى ذلك المنهج تخرج في المشرق قاضي تونس العلَّامة أبو القاسم ابن زيتون، فوصل بين ذلك المنهج ومناهج الدراسة التونسية، ومن تلك الصلة تأثر الفقه المالكي تأثرًا عميقًا بالدراسة النظرية الأصولية القائم هيكلها على حسن التقسيم وبراعة التعليل، وعمق النظر، ودقة الجمع والمقارنة، وبتلك الدراسة عمرت المدارس التونسية التي أنشأها الحفصيون في القرن السابع الهجري مثل: المدرسة الشماعية والمدرسة التوفيقية ومدرسة المعرض والمدرسة المرجانية.

وعلى تلك الدراسة تخرج فحول الفقهاء الذين ازدهرت بهم تونس في أواخر القرن السابع الهجري وأوائل الثامن، مثل: ابن راشد وابن عبد الرفيع وابن عبد السلام وابن هارون، وغيرهم ممن أشاد بذكرهم الرحّالون الذين زاروا العاصمة التونسية في تلك الحقبة: ابن بطوطة وخالد البلوي وابن رشيد والعبدري، وظهرت خلاصة تلك النهضة وصفوتها متمثلة في مجدد القرن الثامن الإمام العلَّامة شيخ الإسلام: محمد بن محمد عرفة الورغمي المولود بتونس سنة (716هـ)، وأصله من قبيلة ورغمة، المستوطنة بالجنوب الشرقي للبلاد التونسية، حول مركز ولاية مدنين، نشأ بالعاصمة التونسية، وتخرج على عظماء أساتذتها في عامة فروع الثقافة، حتى تكون تكونًا صحيحًا جامعًا بين الملكات، راسخ القدم في المناهج بين شرعية وأدبية وعقلية ورياضية.

وأتيحت لابن عرفة فرصة عزيزة أثناء هذا الدور من تكونه العقلي قرَّبت منه إنتاجًا فكريًا غير مبذول ولا متاح في تونس من قبل؛ وذلك باحتلال السلطان أبي الحسن المريني لتونس سنة (748هـ)، ومن صَحِبَهُ من أعلام الرجال الذين تكونت من مقابساتهم في عامة الفنون مع الأساتذة التونسيين بواعث قوية للاكتمال العلمي، وتم تكون ابن عرفة على المنهج الجامع، الذي أساسه المعقولات، فَعَلا نجمه في الأفق العلمي، وذاع صيته في التدريس، وسَلمَتْ له المهارات والإتقان، حتى صار المرجع الذي تشد الرحلة إليه، وامتاز بفتح مجال النقاش بينه وبين طلبته في الدروس، كما حكى ذلك عنه تلميذه البسيلي وقال: «ولذا كان الحذاق يفضلون مجلسه على غيره من مجالس التدريس».

كانت طريقته في التدريس القصد إلى توليد المسائل، وابتكار الأنظار والأبحاث؛ وبذلك كان يقدر قيم التآليف.

وعلى هذا المنهج سار في خدمة الفقه، فبلغ الشأو الذي ما بلغه أحد قبله، وخرج بالفقه عن نطاق الالتزام الذي ضُرب عليه بمتابعة طريقة مختصر ابن الحاجب ثم مختصر خليل الذي طلع من مصر في حياة ابن عرفة، فكانت طريقة ابن عرفة الفقهية: جمع الأنظار، ومقارنتها، والاستخلاص منها على أسلوب الدراسة العلمية، المؤسسة على المنطق والأصول، المشاركة في استخدام عامة الأدوات الثقافية، وقد أخرج على هذه الطريقة تأليفه العجيب « المختصر الفقهي »، الذي ألفه في اثنيْ عشر عامًا بين سنة (772هـ) وسنة (786هـ)، وبعث فيه الأنظار المهجورة والأقوال المتروكة منذ القرن السادس، ووضعها مع الأقوال المصطلح بين الفقهاء على الأخذ بها تشهيرًا وترجيحًا واختيارًا على بساط واحد من النقد والتحقيق والمقارنة والاستدلال والكشف عما ارتبطت به تلك الأقوال من اعتبارات باقية أو زائلة، وما ارتبط به اختيارها وتشهيرها من اعتبار لظروف واقعية، أو إعمال لإصول نظرية، قد يكون وجه ذلك الاختيار قائمًا ومقبولًا، وقد يكون زائلًا ومحل النظر، وذلك معنى تحقيق المناط، زيادة على ما امتاز به هذا المختصر من حسن سبك المسائل، ومتانة جمعها وبراعة تفريعها، وتفنينها، ومن مزية ضبط الحقائق الشرعية بالتعريف والتحديد، بما كان فيه ابن عرفة نسيجَ وحده، بحيث إن الصناعة التأليفية، والمنهج الدراسي قد بلغا في الفقه المالكي ذروتهما، ولا سيما في تعاريف الأبواب والحقائق، وتمييز مواهي العقود، وهو ما أصبح فيه ابن عرفة عمدة على الإطلاق عند أهل المشارق والمغارب، فما من تأليف كلي، أو بحث فقهي - في القرن التاسع وما بعده - يأخذ في بسط باب من أبواب الفقه، إلا وهو معتمد قبل كل شيء على إيراد تعريف ابن عرفة لتلك الحقيقة.

ولما كانت بحوث ابن عرفة، وأنظاره الفقهية، تجري في الميدان النظري البحت ميدان التدريس والتأليف، غير مطبقة على النوازل والأحداث بصورها الجزئية؛ فإنها لم تعتبر فقهًا، بل اعتبرت « تفقّهًا »، ولكن لما جاء تلاميذه وأتباعهم من أعلام الفتوى والقضاء، من أمثال: البرزلي، وابن ناجي، والمازوني، نزلوا بتلك التفقهات إلى ميدان التطبيق، فصارت « فقهًا » بجريان العمل، وعليها مشت اختيارات الفتوى من طرف أهل القرن التاسع، وعنها تولد تطور العمل القضائي، واختلافه بين عواصم المغرب العربي،

باختلاف الاعتبارات والدواعي؛ إذ كانت شهرة ابن عرفة، وسداد طريقته الفقهية، قد جذبت الفحول من ناشئي الفقهاء إلى دروسه من أقطار المغرب العربي؛ فتكونت في جميعهم نزعة متشابهة إلى تقويم مناهج الفتوى والقضاء على طريقته كلما أتيحت لواحد منهم فرصة في ذلك.

وكانت دروسه في التفسير والقراءات والحديث والفقه، والأصول، والكلام، والمنطق، والفرائض، والحساب، تسير على منهج واحد من البحث والنظر، والجمع، والتحليل، والمذاكرة، والنقاش؛ وبذلك كان المتخرجون عليه من أهل القرن الثامن والقرن التاسع، لا يدخلون تحت حصر، بما أشاع ذكره، وشهر فضله، لا سيما في درسه تفسير القرآن العظيم فقد ختمه عدة ختمات، وتعاقبت عليه فيه طبقات، ولخص تلك الدروس كثير من تلاميذه، وكذلك تآليفه العديدة المفننة؛ فقد جاءت منسوجة على منوال واحد في عمق النظر وعلو الحكم، وهي في الأصول والكلام والمنطق، ولكن الذي سلم له الفوز عن غير نظير هو المختصر الفقهي.

وهو من المخطوطات النفيسة التي يعزُّ وجودها إلا في بعض المكاتب العامة والخاصة، وزاد في علو سمعة ابن عرفة ولايته إمامة جامع الزيتونة الأعظم أكثر من خمسين سنة، حتى أصبح أشهر عَلَمٍ في البلاد بغزارة العلم، ومتانة الدين.

ولما سافر إلى المشرق بقصد الحج في أواخر عمره سنة (790هـ) تقدمت سمعته الذائعة بين يديه، فأقبل على الأخذ عنه مشاهير العلماء من أهل مصر والحرمين الشريفين مثل: ابن حجر، والدماميني، وابن ظهيرة المكي، واجتمع بسلطان مصر، الملك الظاهر؛ فبالغ في إكرامه.

وكان له طول العمر، مع توفر الصحة، مؤكدًا لتلك المنزلة العالية، والصيت الذائع، فقد توفي عن سبع وثمانين سنة، وكانت وفاته في جمادى الأُولى سنة (803هـ)، في عهد الخليفة الشهير: أبي فارس عبد العزيز الحفصي، فهما فخران لتونس، في صدر القرن التاسع بالحكم الصالح والعلم الراجح.

* * *
* *
*

أبو إسحاق الشاطبي

مضت حركة الاجتهاد في الدين، قوية سديدة، مطردة، نامية، خصبة الإنتاج ميمونة الولائد من منتصف القرن الثاني، حيث بدأ استقرار المذاهب بوضع الأصول، وتمييز العام منها، الجامع بين المذاهب المختلفة، والخاص الذي ينفرد به مذهب عن مذهب آخر، وتتابع تولد المذاهب إلى منتصف القرن الرابع، فكلما قطع واحد منها دور التأصيل على يد مؤسسه ومتخذ أصوله دخل في دور التفريع، وهو دور الاجتهاد المقيد؛ فتلاحقت المذاهب على دور التفريع إلى استهلال القرن الخامس، وهنالك تمحض الفقه لعمل جديد هو عمل التطبيق؛ بتحقيق الصور وضبط المحامل. فكان اجتهاد جديد هو الاجتهاد في المسائل، ثم دخل الفقه في أوائل القرن السادس دور الترجيح، وهو دور اجتهادي نظري يعتمد درس الأقوال وتمحيصها والاختيار فيها بالترجيح والتشهير حتى انتهى ذلك الاختيار إلى عمل تصفية برز في دور التقنين بتأليف مختصرات محررة على طريقة الاكتفاء بأقوال تثبت هي الراجحة المشهورة، وأقوال تُلغَى هي التي ضعفها النظر في الدور الماضي باعتبار أسانيدها أو باعتبار مداركها أو باعتبار قلة وفائها بالمصلحة التي تستدعيها مقتضيات الأحوال.

وبذلك وقف سير الفقه عند المختصرات، وأقبل الفقهاء يجمعون دراساتهم حول المختصرات، مقتصرين في تخريج المسائل عليها. في حال أن صورًا من الوقائع الحادثة، التي لم تشتمل تلك المختصرات على نصوص أحكامها، كانت تتعاقب ملحَّة في طلب الأجوبة التي تحل مشاكلها، والأحكام التي تقرر وجهة السير فيها.

فكان ذلك لافتًا أنظار الفقهاء إلى ضيق النطاق الالتزامي الذي ضربوه على أنفسهم باقتصارهم على المختصرات وحاديًا بهم إلى الرجوع إلى المجال الأوسع بحال الأقوال العديدة، والآراء المتباينة، داخل كل مذهب، ذلك المجال الذي لم يزل يستفحل به الهجران منذ القرن السادس.

وبتلك الرجعة التي خرج بها الفقه عن نطاق الالتزام، وجد الفقهاء أنفسهم في وضع حرج دقيق:

من حيث إن المجتمع الإسلامي، بما شاع فيه من الضعف والانحلال، قد أخذ ينزلق

خارج نطاق الحدود والأخلاق الشرعية، حتى أصبحت صور الحياة الفردية والاجتماعية مختلفة في نسب متفاوتة عن المثل العليا التي رسمتها أحكام الدين الإسلامي.

ومن حيث إن الفقيه الذي يضطلع بواجبه في تقويم الحياة الفردية والاجتماعية على مبادئ الدين وتعاليمه، يكون بين أمرين: إما أن يحاول حمل الناس على الطريقة الملتزمة، والأحكام التي تعاقبت الأجيال منذ قرنين وأكثر على احترامها بحرمة الدين والانكسار من الخروج عنها مخالفةً وعصيانًا؛ فيكون في حملهم على ذلك من إعنات المكلفين وتحجير الواسع، والتزام ما لا يلزم، ما لا يرضاه لنفسه وللناس الفقيه الموفق، وإما أن يجر الفقيه عامة الناس وراءه إلى المجال الأوسع، الذي يصبو إليه حيث الاختلاف والأنظار، وأعمال المناسبات والضرورات؛ فيكون قد جرأهم على ما كانوا مشفقين منه، مستعظمين لِأمره، غير مستهترين فيه من مخالفة الأحكام التي عرفوها ودانوا بها، وبذلك ينفتح للأهواء بابٌ يلج منه كل إنسان إلى اختيار ما يوافق ميله، وينسجم مع حالته؛ فيصبح الدين أمرًا نسبيًّا إضافيًّا، يختلف عند كل شخص أو جماعة، عما هو عليه عند شخص آخر أو جماعة آخرين حتى تختلَّ الشريعة وتنحَلَّ عُراها.

لا سيما وقد ألف الناس أمورًا شائعة بينهم لم يزالوا يألفونها، والعلماء ينكرونها، وهي التي يشنع العلماء على الناس أخذهم بها باعتبار كونها من البدع على النحو الذي أورده أبو بكر الطرطوشي، فإذا فتح باب الاختيار، والخروج عن الأحكام الفقهية المألوفة، والحكم على بعض الأشياء بالحسن والمشروعية، مع أن السلف لم يحسنوها ولم يقرروا مشروعيتها، فإنهم لا يلبثون أن يجروا البدع ذلك المجرى، ويتأوَّلوا لها أوجهًا تؤول بها إلى الحُسن والمشروعية، فكيف يستطاع بعد ذلك تغيير المنكر ومقاومة البدعة؟

تلك هي دقة الموقف الحرج الذي وقفه الفقهاء في القرن الثامن، وذلك هو سر البطولة الفكرية التي تمثَّلت في أول متحرك للخروج بالفقه وأهله من ذلك الموقف الحرج الدقيق وهوالإمام أبو إسحاق الشاطبي.

نشأ إبراهيم بن موسى الشاطبي بغرناطة في أواسط القرن الثامن، وتخرج في عناصر الثقافة الإسلامية بين يدَي أساتذتها العظام، بالجامع الأعظم والمدرسة النصرية، فكان اختصاصه في العربية لغة وآلات وآدابًا بابن الفخار الألبيري، والشريف الغرناطي، وفي العلوم الشرعية بأبي سعيد ابن لب وهو غرناطي، وأبي عبد اللّٰه المقري والخطيب

ابن مرزوق وهما تلمسانيان زارا غرناطة، ودرسا فيها، وثلاثتهم من عظماء الفقهاء وأهل الاجتهاد.

وكانت غرناطة في عهد نشأة الشاطبي مأوى اللاجئين من أطراف الولايات الأندلسية المتساقطة بأيدي العدو، وعاصمة الدولة القائمة على أنقاض دول الطوائف، فكانت بذلك مجمع فلول الهزائم، وملتقى الآفات الاجتماعية، والانحرافات الدينية والخلقية التي دفعت بسائر بلاد الأندلس إلى هُوَّة السقوط والاضمحلال، فكان المجتمع الغرناطي فاترًا، آيسًا، متواكلًا، متناحرًا، والدولة ضعيفة وهنة، منشقة على نفسها، تقسِّمها الأهواء والمطامع والنزعات الأنانية، وتعبث بها الخيانات والدسائس، وتزاحم رؤوسها على التمسك بألواح النجاة من السفينة الغارقة.

وكان توالي الصدمات النفسية، والمفاجآت الاعتقادية والسياسية، في تعاقب دعوة الفاطميِّين والمرابطين والموحدين، وتصارع الدول المؤمنية والحفصية والمرينيَّة قد أوقف الناس مدهوشين حائرين أمام خليط من المذاهب والنِّحَل، وجعجعة من الدعاوَى المضطربة، يسمعون دويها ولا يفهمون معناها حتى كاد مفهوم الدين أن يتعطل؛ بانبهام المبادئ، وانطماس المثل.

فكان تخرج الشاطبي بعلمه الواسع في الدين وفهمه العميق لأسراره قد رسم في ذهنه صورة جلية واضحة المعالم من الشريعة الإسلامية، وصورة كاملة للمجتمع المثالي المتكوِّن بتلك المبادئ الإسلامية السامية، فلما مد بصره إلى حياة المجتمع الأندلسي، بما فيها من علل وأدواء، ومظاهر شوهاء، ارتعد فزعًا من اختلاف تلك الصورة المؤلمة عن الصورة المشرقة الملهمة التي رسمتها في ذهنه يد الدراسة العلمية الحكيمة.

وكانت قوة يقينه الإيماني، وبعد همته العقلية، يعصمانه من أن يستسلم إلى اليأس، ويركن إلى اعتقاد أن الدين النظري شيء والدين الواقعي شيء آخر كما فعل إخوان الصفا وأبو العلاء المعري، ولا أن ينظر باطمئنان إلى اعتبار الحقيقة الدينية في الإخلاص الباطني ، وعزل حظ الحياة العلمية عنها كما ذهب إلى ذلك كثير من المتصوفين؛ فلذلك أقبل الشاطبي بعزيمة غلابة على فحص الواقع الديني وتمحيصه، موقنًا بأن الحقيقة المثالية غير نابية عن الواقع العملي، ولكنها موجودة فيه عن تفكك وتبعثر، والتباس واندراس.

فقدر أن حقيقة الدين لا يمكن أن تكون إلا واحدة غير مختلفة، وأن الدعوات الابتداعية

التي نفخت فيها أبواق العصبيات، هي التي أحدثت في الدين ما يبدو بين صوره من تخالف واضطراب، وتمثلت له هذه النظرية مجسمة فيما ثار بينه وبين شيخه وشيخ الأندلس قاطبة: أبي سعيد ابن لب في أمور تتصل بالعبادات كان الشاطبي ينكرها، وأبو سعيد يتأول لها، وأخرى من الأحكام المدنية، كان يميل هو إلى مشروعيتها، ويرى أبو سعيد منعها كمسألة توظيف الأداءات على أهالي البلدان لإقامة مصالحهم المشتركة.

وفي سبيل إقامة الدعامة الأساسية لنظريته، وهي وحدة حقيقة الدين فيما أشكل عليه وحيّره وأغمّه من أمر اختلاف الأقوال، وقضية الترجيح فيها والتضعيف، فلم يشأ أن يتقدَّم خطوة قبل أن يزيح عن نظريته الأساسية، ما غم عليها من إشكال، فأراد أن يجعل مقدمة ذلك إيضاح النظرية المخالفة بجمع عناصرها، وإيراد حججها؛ كي يتمكن بذلك من ضبط جهة الجدة والابتكار في نظريته، ويتمكن من اختبار براهينها.

ففزع إلى عَلَمَيِ الشريعة في تحقيق الفقه وتطبيقه من خارج الأندلس وهما: إمام تونس الشهير الشيخ ابن عرفة، وفقيه فاس أبو العباس أحمد بن قاسم القباب؛ فكتب إليهما في إنصاف وتواضع وأدب وإنكار للذات بما عنده من المشكلات.

واطَّرد ما بينه وبين إمامي تونس وفاس تبادل التحارير في تلك المسائل ابتداءً ومراجعة، بما كان له أساسًا لضبط فكرته وإبرازها مختمرة ناضجة على ما بينه وبينهما من الاختلاف.

كما فزع في أمر الصوفية ومقالاتهم ونسبة ما بين الإخلاص الباطني والتكاليف العملية عندهم - إلى أعظم رجال التصوف يومئذ، وأبعدهم صيتًا في عامة البلاد المغربية، وهو إمام فاس الشيخ ابن عباد الرندي، فاطردت بينه وبينه المراجعات أيضًا حتى اتضحت معالم الطريقة التي يسير كلٌّ عليها، فانتهى الأمر إلى تسليم الشيخ ابن عباد للإمام الشاطبي صواب ما راجعه به، كما أخبر بذلك الشاطبي في كتاب « الموافقات ».

ولما اتضحت للشاطبي فكرته واستقامت أصولها، تقدم يعلن بها للناس صريحة جريئة؛ فقامت في وجهه ضجة الإنكار التي لم تسلم منها دعوة من الدعوات الإصلاحية، ولا فكرة من الأفكار المجددة، فتألَّب الناس عليه، بما عظم عليهم من أمر مفارقة البدع المألوفة، وآذوه أذًى بليغًا، طفحت الصحائف الأولى من كتاب « الاعتصام » بوصفه وبالشكوى.

ومضى الإمام الشاطبي - مع ذلك - في طريقه غير هياب ولا وجل؛ فأخلص للحق، وانقطع لإبراز حقيقة الدين بتأصيل أصول علم الشريعة، والسمو عن التفاريع المختلفة

المظنونة، إلى القواعد الكلية القطعية التي ينبغي أن تكون مراجع للفقه لا محيد عنها. وعلى ذلك المنوال نسج كتابه العجيب كتاب «الموافقات» الذي أبرز فيه مقاصد الشريعة مصرِّحًا بأنه قصد حمل الناس على الوسط الذي هو مجال العدل والاعتدال، وأخذ المتخلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال؛ ليخرجوا عن انحرافي التشدد والانحلال، وطرفي التناقض والمحال، وقد سمى كتابه أولًا «عنوان التعريف بأسرار التكليف»، ثم اختار له في قصة لطيفة اسم «الموافقات» فكان هو الذي اشتهر. وهو كتاب مرتب على خمسة أقسام: **الأول**: قسم المقدمات الذي خطط فيه منهجه وضبط موضوعه. **والثاني**: قسم الأحكام الذي بين فيه حقيقة الحكم الشرعي ومتعلقه وأقسامه وأحكم فيه الربط بين تشاريع الحظر والإباحة، وبين ما يرتبط بها من المصالح والمفاسد في الأسباب والشروط والموانع والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة. **والقسم الثالث**: في المقاصد الشرعية، وبيان مرجع التكاليف ومراتبها، والقصد من التكليف بالشريعة، ونسبة ثبوتها الكلي للمكلفين، ونسبة مقاصد المكلفين من مقاصد التشريع. **والقسم الرابع**: في الأدلة الشرعية وأصولها الكلية وتناسب اعتبارَيِ العقل والنقل فيها وفي مآخذها، وتجريد المواهي الشرعية عن اعتبارات الواقع الخارجي، **والقسم الخامس**: في الاجتهاد وأقسامه، وماهيته وأهله وأسباب الاختلاف فيه، والغاية من عمل المجتهد، وما يتعلَّق بقوله من التقليد.

ولقد بنى الإمام الشاطبي حقًّا بهذا التأليف هرمًا شامخًا للثقافة الإسلامية، استطاع أن يشرف منه على مسالك وطرق؛ لتحقيق خلود الدين وعصمته، قَلَّ من اهتدى إليها قبله؛ فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالة عليه، وظهرت مزية كتابه ظهورًا عجيبًا في قرننا الحاضر والقرن الذي قبله؛ لما أشكلت على العالم الإسلامي - عند نهضته من كبوته - أوجهُ الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب «الموافقات» للشاطبي هو المفزع وإليه المرجع؛ لتصوير ما يقتضيه الدين من استجلاب المصالح وتفصيل طرق الملاءمة بين حقيقة الدين الخالدة، وصور الحياة المختلفة المتعاقبة.

وكانت تونس هي ذات اليد في إيصال هذه الهداية إلى قلوب المسلمين، فهي التي أخرجت لأول مرة هذا الكتاب للناس في طبعة جامعة لجهات الإتقان سنة (1302هـ)، ثم كانت طبعته الثانية بمصر، بعد أربعين سنة، بفضل العلَّامة الكبير المقدس شيخ الإسلام محمد الخضر حسين التونسي وتحقيقه وتعليقه.

أما الكتاب الآخر وهو كتاب « الاعتصام » الذي هو ثمرة كفاح الشاطبي، في تقويم الدين وقمع البدع، فقد كان أيضًا باعثًا من أقوى بواعث النهضة الإسلامية الحاضرة، استندت إليه الحركة السلفية في المشرق والمغرب منذ أخرجه للناس العلّامة المرحوم السيد محمد رشيد رضا من مطبعة المنار سنة (1332هـ)، فكان فيض بيانه المتدفق، بردًا وسلامًا على القلوب المتحرقة من سوء مآل العلم الإسلامي، لما حيك في نفوس المسلمين من زينة البدع.

وكان تأليف كتاب « الاعتصام » بعد كتاب « الموافقات» ضرورة أنه يحيل في « الاعتصام » على « الموافقات »، وقد صنع فيه صنيعًا عجيبًا في التفكيك بين المحدثات المذمومة، التي لا ترجع إلى أصل من أصول الدين، وبين ولائد الاجتهاد بالرأي والمصلحة والاستحسان، لما هو راجع إلى تطبيق أصول الدين وتحقيق مقاصده، وبذلك أراد أن ينقض غزلًا دقيقًا كان غزله شهاب الدين القرافي على لحمة من بيان شيخه عز الدين بن عبد السلام؛ إذ قسم البدع إلى حسنة مشروعة ومذمومة محظورة، فأبطل الشاطبي ذلك بأن ما اعتبره القرافي بدعة حسنة هو حسن ولكنه ليس ببدعة، ليتوصل بذلك إلى حصر البدع في القسم المذموم حتى لا ينفتح باب التفصيل في البدع، فيظن أن المحاسن المطلوب استجلابها هي أمور لم يأتِ بها الدين.

وقد استهدف بنقوده، في هذا الكتاب، على نسبة واحدة، كلًّا من الباطنية والظاهرية، والمتصوفين، والموحدين أصحاب المهدي ابن تومرت، والمبتدعين والمقلدين، فكان موقعه كموقع الحق الفاصل لا يكاد يرضي أحدًا ويؤلفه، حتى يغضبه وينفره.

وكذلك خلف الشاطبي هذين الكتابين، حجة قائمة ودعوة بالغة، فكانا بين ما خلف من الآثار الزكية في علوم الشريعة، والعربية، والأدب، نداءً متجاوبًا بين أطراف القرون، يأخذ بالناس إلى طريق الدين المستقيم، وأبقى عنه ذلك ذريةٌ صالحةٌ بما كَوَّنَ من الملكات الصحيحة لتلاميذه، مثل: أبي يحيى بن عاصم وأبي بكر بن عاصم، وأبي العباس القصّار. فلما تُوفِّي سنة (790هـ) بقيت تلك الملكات بعده تتسلسل، وتتوالد في أعلام الثقافة الإسلامية، حتى جاء عصر الحاجة الأكيدة إلى الاستمداد من كتابيه، فلبى الناس تلك الدعوة التي كانوا لبّوها من الأصلاب وراء حجب القرون، ولا غرو فما هي إلا دعوة إبراهيم.

المقري الكبير

كانت مدينة (تلمسان) منذ انبعاث عمرانها الإسلامي، على يد المولى إدريس الأكبر في أواخر القرن الثاني الهجري، تعتبر نقطة الارتكاز الطبيعية لجسر العلائق الثقافية، والروحية، المؤلفة بين طرفي المغرب العربي. فكانت بنت القيروان وظهيرها وصنو فاس ونصيرها.

ولذلك فَإِنَّه منذ أصبحت الحركات السياسية تتخذ صبغتها الأصلية من المبادئ والمذاهب، وصارت مقومات الدول وعصبياتها مؤسسة على اختلاف المنازع الفكرية وتباين الطرق في تصور المدلول الديني، وتقرير أصوله، سمت بذلك قيمة تلمسان، واكتسبت أهمية جديدة بارزة في تاريخ الإسلام ومؤثرة أثرًا فعّالًا في توجيه التطورات الثقافية، وتحويل مناهجها، وتحديد مراحلها في حياة الفكر الإسلامي بالمغرب العربي.

فمنذ قامت دولة المرابطين استولد أمير المسلمين يوسف بن تاشفين مدينة تلمسان الإدريسية مدينة جديدة إلى جهة الغرب من تلمسان الأولى، أطلق عليها تاقرارت وبنى فيها مسجدًا جامعًا وهو الجامع الكبير بتلمسان اليوم، واتخذه مركزًا لنشر الحديث والفقه.

ثم لما قامت دولة الموحدين أقبلوا على تجديد سور تلمسان، وتفننوا في عمارة جامعها الكبير على عهد عبد المؤمن. فلما تطور النظام الموحدي من شكل مملكة موحدة إلى شكل اتحاد دولي، يقوم على أصول دعوة المهدي، وخلفت الدول الأربع: الحفصية، والزيانية، والمرينية، والنصرية، دولة بني عبد المؤمن، أصبحت مدينة تلمسان مجال التنازع والتنافس، وخليج المد والجزر في تلاطم القوتين: الشرقية دولة الحفصيين بإفريقية، والغربية دولة المرينيين بفاس، وطموح المغرب الأوسط إلى إبراز شخصيته الاستقلالية بين الموجين المتلاطمين ماثلة في دولة الزيانيّين. هنالك أصبحت الذاتية الثقافية لمدينة تلمسان متعلقًا لكل من القوى الثلاث؛ فقويت بذلك واشتدت وعلا سلطانها، واتسعت حريتها بقدر ما نال تلمسان من عنف المهاجمات وضيق المحاصرات. فقد هوجمت دولة بني زيان بحدثان ظهورها من طرف أبي زكرياء الحفصي سنة (640هـ)، فاصطلحت معه وأقرت له بالسيادة العليا، وحفظت كيانها في ظل دعوته. وبذلك تعرضت دولة بني زيان

في موقعة لسلي سنة (670هـ) فخفضت جناحها للمرينيين وهادنتهم مهادنة مدخولة حتى أمكنت الفرصة في المرينيين بتوغل يعقوب بن عبد الحق المريني في الحروب مع الإسبان بالأندلس.

فدخل تغمرداس الزياني في مؤامرة مع الإسبان ضد المرينيين كانت أصل استفحال الشر فيما بين بني زيان وبني مرين، حتى اضطر يوسف بن يعقوب المريني إلى الانسحاب عن الأندلس بهدنة شائنة ليقف موقفه الهائل في وجه بني زيان فكان الحصار الكبير الذي استمر مضروبًا على مدينة تلمسان أكثر من ثماني سنين عرفت أثناءها من البؤس ما ظل حديثًا سائرًا في التواريخ.

وانتهى الحصار سنة (706هـ) بعلو نجم بني زيان واكتمال استقلالهم، فاغتنموا فرصة الانقسام بين رجال أسرة الملك الحفصي بتونس وبجاية للقضاء على آخر ما بقي من مظاهر التبعية الحفصية مسيطرًا على دولتهم، وعقدوا مع بني مرين معاهدة اعترف فيها بمملكة الزيانيّين بتلمسان وسيادتها على المغرب الأوسط، وزاد شأن الزيانيين عظمة بشمول ملكهم لمدينة الجزائر سنة (710هـ)، فأصبح ملكًا وطيدًا عتيدًا في عهد السلطان أبي حمو موسى بن عثمان وابنه السلطان أبي تاشفين عبد الرحمن، فكانت زهرة الدولة الزيانية نحوًا من عشرين سنة، انتهت بانتقاض المعاهدة مع المرينيين واكتساح السلطان أبي الحسن المريني بلاد المغرب العربي قاطبة.

في تلك الفترة من الزمن التي عرفت فيها تلمسان ازدهار العهد الزياني كان أبو حمو وابنه أبو تاشفين يبحثان عن سند أدبي رُوحاني يدعم الهيكل الاستقلالي الذي شيّداه لتلمسان، فلاحظا أن رجال الفكر والدين من أبناء تلمسان قد كانوا بتخرجهم من عاصمتي الثقافة الإسلامية: تونس وفاس، من شأنهم أن يكونوا عدة لروح الاندماج التي يسعى أبو حمو وابنه للقضاء عليها وتحديد نفوذها. فلم يجدا من سبيل لفصل البيئة العلمية بتلمسان عن الاستمداد والتغذي من تونس وفاس، إلا بأن يسلكا بتلمسان مسلك العاصمتين الأخريين، في إقامة مركز علمي لتلمسان يعاضد باستقلاله استقلال مركزها السياسي، ولم يريا لذلك غير إنشاء المدارس، على مثل ما أنشأ الحفصيون بتونس وتابعهم عليه المرينيون بفاس.

وصادف أن كان من بين أهل العلم بتلمسان في عهد الحصار الكبير أخوان من أبناء

تلك الناحية تخرجا بمدينة تونس في أواخر القرن السابع، واستكملا ملكة علمية متينة بلغا بها درجة الاجتهاد، وهما أبو زيد وأبو موسى ابنا الإمام، فلما رفع الحصار واستقل أبو حمو بملك تلمسان، اختص ابني الإمام واشتد اعتناؤه بهما، وأنشأ لأجلهما مدرسة هي أُولى مدارس تلمسان، وكانت تعرف بالمدرسة القديمة أو مدرسة ابنيِ الإمام، ولم يبق اليوم من آثارها سوى مسجدها.

وكان يعاصرهما عالم آخر تخرج من فاس هو أبو عبد اللَّه محمد السلوي، برز في العلوم إلى غاية بعيدة لا تقصر عن غاية ابني الإمام، فأسس السلطان أبو تاشفين المدرسة المشهورة باسمه (التاشفينية) وقدم للتدريس بها عبد اللَّه السلوي، وهي مدرسة آلت أيضًا إلى الخراب ودرست أطلالها.

ومن هاتين المدرستين تخرج مترجمنا أبو عبد اللَّه المقري في أوائل القرن الثامن الهجري بين يدي السلوي وابني الإمام. فكان عالم تلمسان وعَلَم فخرها في أواسط ذلك القرن الثامن.

ولد أبو عبد اللَّه محمد بن محمد المقري في حدود سنة (710هـ)، ولم يشأ هو أن يعين تاريخ ميلاده بالضبط كما حدّث بذلك حفيده في (نفح الطيب)، وأصل أسرته من مقره، قرية قديمة كانت قرب المسيلة، انتقل أحد أفرادها إلى تلمسان في جملة أصحاب الشيخ الصوفي أبي مدين شعيب بن الحسن الأندلسي لما استقدمه المنصور الموحدي إلى تلمسان في أواخر القرن السادس، فتوفي هناك وأقام أصحابه حول مقامه الشهير بقرية « العباد » في ضواحي تلمسان وسجلماسة والصحراء وأداروا التجارات الواسعة، ومهدوا طرق القوافل الصحراوية، ولكن هذه الثروة الطائلة كانت في حال تراجع وتلاشٍ لما نشأ الشيخ أبو عبد اللَّه المقري في أوائل القرن الثامن، وقد حدّث بذلك عن نفسه فقال: « لم أدرك من ذلك إلا أثر نعمة، اتخذنا فصوله عيشًا وأصوله حرمة، ومن جملة ذلك خزانة كبيرة من الكتب وأسباب كبيرة تعين على الطلب ».

ووسّع المقري دائرة علمه، وزكّى راسخَ ملكتِهِ بالأخذ عن كثير من الشيوخ من أهل تلمسان والوافدين عليها من الفقهاء والأدباء والحكماء.

وكان ما في نفسه من تأثير النشأة والبيئة، ينزع به إلى التعلُّق بالمعارف الصوفية، فأصبح التصوف عنصرًا ممتزجًا بعناصر ثقافته الإسلامية، لا سيما وأن مدينة تلمسان قد أضحت

منذ فجر القرن السادس مركزًا عظيمًا من مراكز التوجيه إلى التصوف والتخريج فيه لَمّا قام بها المعهد الصوفي بمقام الشيخ أبي مدين بقرية « العباد »، وتخرجت من هنالك جماعات متعاقبة من أئمة الصوفية على منهج الشيخ أبي مدين وهو منهج التصوف السنّي والجمع بين الشريعة والحقيقة، وقد استقى الشيخ أبو مدين أصول ذلك المنهج وأسراره بالحذق من إمام الطريقة الصوفية الشيخ عبد القادر الجيلاني، وجعل مرجعه الأساسي في ذلك كتاب « إحياء علوم الدين » لحجة الإسلام الغزالي.

وقد جاء هذا المزج بين التصوف والفقه على طريقة الغزالي متجانسًا مع روح العقلية الإسلامية المسيطرة يومئذ على بلاد المغرب العربي بصفة واضحة تبعًا لسيادة الموحدين، وقد كان إمامهم المهدي ابن تومرت من أتباع الطريقة الغزالية وأشياعها، وبذلك خرج المقري فقيهًا صوفيًّا متلاقيًا في ذلك الجمع مع الصبغة الخاصة للمجتمع الإسلامي في عصره وإقليمه.

ولما كان الطابع الفكري لخريج التعليم الإسلامي بتلمسان متمثلًا فيه، فإن ما تعرَّضت إليه الحركة الفكرية التلمسانية من عواصف الانقلابات السياسية قد كان متناولًا لشخصه بصفة واضحة زيادة على ما كان له خارج تلمسان من الصّيت والصّلات المكينة بالمغرب والمشرق. فقد رحل إلى تونس ولقي أعلامها، مثل: ابن عبد السلام وابن هارون، وحضر دروسهم بجوامع تونس ومدارسها، ورحل إلى فاس وسبتة وغيرهما من بلاد المغرب حتى قال عن نفسه: « استوعبت بلاد المغرب، ولقيت بكل بلد من لا بد من لقائه من علمائه وصلحائه ». ورحل إلى المشرق فلقي أعلامًا بمصر والشام والحرمين الشريفين. وكان أهم من لقي هنالك العلامة ابن قيم الجوزية، لقيه بدمشق، واتصل في شخصه عن كثب بحركة ابن تيميّة.

وبحكم هذا الامتياز الذي برزت به شخصيته، فإن الهزة العنيفة التي أصابت مدينة تلمسان، في أواخر عهد أبي الحسن المرينيّ، قد دفعت به في تيارها، مسيرًا بريح عاصفة من عسف أبي عنان المريني، هي التي نفته من تلمسان إلى فاس ثم إلى الأندلس، فكان من آثارها أن عمّت فائدة علومه ذينك القطرين. وتم فيها تخرج الذين رفعوا من بعده لواء خلده في العالمين.

فقد سقطت مملكة الزيانيين سنة (737هـ) بفتح السلطان أبي الحسن المريني

لتلمسان، فأصبحت تلمسان تابعة لمملكة المرينيِّين بفاس، وأقام أبو الحسن ابنه فارس الملقب أبا عنان أميرًا على تلمسان، فلما احتل السلطان أبو الحسن تونس سنة (748هـ)، ثم لحقته فيها الهزيمة النكراء بالقيروان سنة (749هـ) ؛ أعلن أبو عنان عن نفسه ملكًا عوض أبيه، واعتمد في ترويج تلك الدعوة على مكانة الشيخ المقري، فانتدبه إلى كتب البيعة وقراءتها على الناس بتلمسان، ولما ارتحل أبو عنان من تلمسان إلى فاس لم يطمئن إلى ترك المقري وراءه بتلمسان، فاستصحبه معه إلى فاس، وعمد إلى زيادة ترويج أمره في فاس فأولاه منصب قاضي الجماعة فأقام المقري على ذلك المنصب النبيه السامي سبع سنين، علا فيها مقامه بفاس، وعظمت سمعته بالعلم والعدل، وإن كان ما بينه وبين أبي عنان لم يكن خالصًا فصرف سنة (756هـ) عن القضاء، وبقيت علائقه الظاهرية موصولة مع السلطان أبي عنان حتى استُدرِجَ أبو عنان إلى إرساله في سفارة عنه إلى غرناطة سنة (757هـ) فاعتصم المقري بالأندلس، وامتنع من الرجوع إلى فاس وأقام بغرناطة منقطعًا للعلم والتدريس بين الجامع الكبير والمدرسة النصرية، وغضب لذلك أبو عنان غضبًا لم يسع سلطان غرناطة معه إلا أن يوجه الإمام المقري إلى فاس بعد أن خاطب السلطان المريني بمكتوب يستشفع له فيه، ويطلب إصدار براءة بخط السلطان أبي عنان في العفو عنه، ثم بعد ورود الكتاب السلطاني المطلوب توجَّهَ المقري راجعًا إلى فاس في صحبة اثنين من أكابر علماء الأندلس هما: الشريف الغرناطي، وأبو البركات ابن الحاج، ومعهما مكتوب ثان من سلطان غرناطة في طلب العلم والإقالة، وكان المكتوبان من تحرير لسان الدين ابن الخطيب، واستقر المقري في فاس بعد رجوعه من الأندلس آمنًا في خموله. وبعد محن وإنكال أخذه السلطان أبو عنان في معيته لما خرج إلى قسنطينة بقصد الهجوم على تونس سنة (758هـ) حذرًا من إبقائه بعده بفاس وإن سماه قاضي العسكر، ولم ينجح أبو عنان في قصده غزو تونس، فاضطر إلى الرجوع من قسنطينة إلى فاس، وفي طريق الرجوع مَرِضَ المقري وتُوفِّي عند الرجوع إلى فاس سنة (759هـ)، ونقل فدفن بمسقط رأسه تلمسان.

وفي هذه الحقبة التي بين خروج المقري من تلمسان حيًّا سنة (749هـ) ورجوعه إليها ميتًا سنة (759هـ) كان إنتاج المقري آثاره النافعة الذائعة، التي كانت للعقل الإسلامي تراثًا زكيًّا متنقلًا في القرون.

فقد تخرج عنه في تلك الحقبة الأعلام الذين تفرعت اختصاصاتهم عن مشاركته

وتفننه، مثل الإمام أبي إسحاق الشاطبي، والإمام أبي عبد اللّه ابن جزي، وهما خريجا فقهه، وكان تخرُّجهما عليه في مدة إقامته بالأندلس، ومثل: الإمام أبي عبد اللّه ابن عباد الرندي شارح الحكم وصاحب المقام الراسخ في التصوف، فقد تخرج على المقري مدةَ مقامه بفاس. ومثل أقطاب الأدب الثلاثة: ابن خلدون، وابن الخطيب، وابن زمرك، فقد اتصل به ابن خلدون بفاس وامتزج به امتزاجًا قويًّا حتى كان يصفه مرة بقوله: شيخنا، وأخرى بقوله: صاحبنا، واتصل به ابن الخطيب وابن زمرك بغرناطة. وكانت تآليفه العظيمة قد حررت كذلك في تلك العشر السنين التي بين خروجه من تلمسان ووفاته، وإذا تتبع المتتبع تآليف الإمام المقري لتقويمها وترتيب أقدارها، فالذي يتبيّن له أن أعلاها قيمة كتابان أحدهما في الفقه والآخر في التصوف.

أما كتابه الفقهي فهو كتاب « القواعد »، وهو كتاب عجيب الاختراع، بعيد المنزع، قصد فيه إلى استخلاص المبادئ الكلية التي أقيمت على النظريات الفقهية، في كل باب من أبواب الفقه، وأثبت ما في تطبيق تلك المبادئ على جزئياتها من اختلاف الأنظار، فقارن مقارنة حكيمة في نطاق القواعد بين فروع المذاهب الأربعة، وكان بذلك مبتكرًا طريقة جديدة في خدمة الفقه، هي خلاصة نظره الاجتهادي، وعمله النقدي لأقوال الفقهاء، وتصاوير مسائل الفقه. وعلى ذلك المنهج الاجتهادي العالي كان تأسيس السلم الذي تدرج فيه أبو اسحاق الشاطبي، حتى انتهى إلى عوالي القواعد القطعية، وقد صرح العلامة الونشريسي صاحب « المعيار »، بأن هذا الكتاب لم يسبق إلى مثله، وصدق في هذا التعبير، لأن المقري بكتاب « القواعد » قد أبرز فنًّا جديدًا من فنون الدراسة الفقهية، وعنصرًا من عناصر الثقافة الإسلامية، هو فن الأصول القريبة الذي عبر عنه بأنه أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة.

فليس هو تابعًا كما يظن لكتاب « القواعد » للشيخ عز الدين بن عبد السلام؛ لأن قواعد العز بن عبد السلام هي أصول نظرية لمبادئ الأحكام الشرعية وقواعد الحقوق، منصبًا فيها النظر الأصولي على التفريع الفقهي. بخلاف قواعد المقري فإنها مقارنات فرعية مجمعة في أصول تطبيقية متطلعًا فيها التفريع الفقهي إلى النظر الأصولي، فهو عمل توليدي توجيهي في الفقه، يجعل مطالع أقوال الفقهاء بحيث يمازج مداركها؛ فتتكون فيه ملكة التصرف في الأصول، لاستنباط الأحكام وقد كان تأليفه بفاس.

وأما كتاب « الحقائق والرقائق » وقد كان تأليفه بالأندلس، فهو أثر ذو نزعة صوفية خالصة، ولكنه كذلك توجيهي تخريجي، فهو يتناول الجزئيات السلوكية ويرجع بها إلى النظر في سير التكوين، وذلك هو ما عنونه بالحقائق، ويأخذ المعاني التنبيهية، ويسبكها في قوالب حكمية، رائعة التفسير، ويمزج التوجيه الوعظي بالأسرار التكوينية. ولذلك رتّب الكتاب حقيقه ورقيقه على التعاقب، وقد وصفه في خطبته بأنه زبدة التذكير وخلاصة المعرفة وصفوة العلم ونقاوة العمل.

* * *
* *
*

القاضي أبو بكر ابن عاصم

إنَّ مِمَّا يشمله الفقه الإسلامي - في مدلوله الواسع - الأحكام القانونية الراجعة إلى تنظيم حالات الأشخاص وعلاقاتهم، من حيث كونها مقتضاة من بعضهم لبعض، بعد كونها مقتضاة منهم للّه تعالى بصفتهم مكلفين.

وبذلك الاعتبار، أُنيطت الأحكام الشرعية المتعلقة بالسلطة القضائية من عناية الدين بما ضمن لها الاستقلال والحرمة، واتساع السلطة ونفوذ الأمر، فتقررت حقوق التداعي، وضبطت إجراءات الترافع، وفصلت وسائل الإثبات، وأبرزت خصائص الأحكام وآثارها، ومن هنالك أصبحت المسألة الفقهية الواحدة من مسائل المعاملات، يتناولها النظر من جهتين متباينتين، جهة أخروية هي جهة الحكم التكليفي المتعلق بها، وجهة دنيوية هي صورة الفصل في القضاء فيها عندما ينشأ حولها التنازع.

وعلى هذا الأساس بُنيت كتب الفقه منذ أقدم عصوره، في طور استقرار المذاهب، منتصف القرن الثاني، فجاءت كتب الفقه مشتملة على أحكام العبادات وأحكام المعاملات، ثم جاءت أحكام المعاملات نفسها مرتبة على الأبواب بحسب تصنيف المواضيع، ثم جمعت من جملة الأبوابِ المسائلُ المنظور إليها من جهة فصل القضاء، فأدرجت تحت عنوان شامل هو عنوان كتاب « الأقضية » الذي يشتمل على الإجراءات والمستندات. كما يشتمل على تلك الفصول من أحكام الموضوع المنتزعة من عديد الأبواب انتزاعًا لأجل تمحض النظر فيها إلى الجهة القضائية.

على ذلك نجد صنيع الإمام مالك في (الموطأ)، وهو أقدم كتاب يوجد لدينا من كتب الإسلام. وعلى ذلك أيضًا نجد تصنيف فقه الإمام الشافعي في كتاب (الأم)، بل إن الإمام الشافعي زاد فمهّد لكتاب (الأقضية) بصور أملاها لكتابة العقود والوثائق من الصدقات والإقرارات والوصايا والبيوع والأكرية وغيرها، تنبيهًا على نواحي الاحتياط في تحرير العقود والالتزامات حتى تكون موفية بالمقصود منها، وهو الاحتجاج لحفظ الحق عند المنازعة فيه.

وعلى ذلك المنهج استمرت كتب الفقه في عامة المذاهب، يقوم من تخطيط تصنيفها برهان واضح على النظر إلى الأحكام الفقهية بالاعتبارين المختلفين نظرًا يتميز به جوهر

كل من الموضوعين تميزًا يقضي بقابلية أحدهما الانفكاك عن الآخر بانفكاك وحدة الموضوع، وإن استمر تجاورهما وامتزاجهما في التصانيف. حتى تكونت في القرن الرابع نزعة إلى التفنن في التآليف الفقهية، اتجهت بها الهمم إلى إبراز كتب مستقلة بأحد الموضوعين؛ وهو الموضوع الذي ميَّزوه باسم « فقه القضاء » أو «فقه الأحكام والوثائق ».

وأول ما ظهر هذا الفن مستقلًّا بالتآليف، على يد فقيه مالكي بالأندلس ممن جمعوا الضلاعة في الفقه إلى التفنن في العلم والملكة الراسخة في الأدب، وهو أبو عبد اللّه محمد ابن أبي زمنين الألبيري؛ فألّف كتابًا خاصًّا بالأحكام سماه « المنتخب ».

وتكوّنت بهذا الكتاب طريقة جديدة للتآليف الفقهية، فطار الكتاب شرقًا وغربًا، كما ذكر ابن فرحون في الديباج، ولقيت طريقته القبول عند فقهاء المذاهب بصفة عامة، فأقبل فقهاء المالكية بالأندلس على وضع التآليف المختصة بتلك الناحية من الفقه، كما أقبل على ذلك أيضًا رجال من فقهاء المذاهب الأخرى.

ولكن نظام القضاء بالأندلس، لما كان ملتزمًا فيه الشورى بالصورة التي كوّنت القضاء المجلسي في تاريخ الإسلام؛ فإنه قد كان أعون على فتح مجال المراجعات والمناقشات، وتوسيع دائرة الأبحاث والأنظار، فيما يرجع إلى الإجراءات القضائية، وتطبيق الأحكام على صور القضايا، فنشَّط ذلك وضع التآليف في الأحكام والوثائق، ومكّن لها من بسط البحث، وعمق النظر، وقوة التأصيل، ما كان ميزة واضحة للتآليف الأندلسية في هذا الفن، فشاعت تلك الميزة في أقطار المغرب العربي. وجاء المتيطي، والجزيري، وابن هشام بتآليفهم القيمة في القرن السادس، فخلدت تلك المراجعات وراجت، واسترسلت بعدها المناقشات بين القضاة ورجال الشورى مثل ما بين ابن سهل، وابن عتاب، وابن القطان، وما بين عياض وابن العربي، وابن رشد، فولدت تلك المناقشات أفكارًا وأنظارًا كانت محركة لدواعي المسايرة والمجاذبة، وتأثر بذلك سير القضاء والفتوى، فأصبحا مبنيين على تحقيقات واختيارات تحول بها مجرى النظر الاجتهادي في كثير من المسائل، وبرز بذلك كيان هذا الفن من فنون الفقه، وتوالت فيه التآليف في القرن السابع والقرن الثامن، وكان لفقهاء القرن الثامن القدح المعلّى في تلك التصانيف بكتب ابن راشد، وابن عبد الرفيع وابن هارون من التونسيين وأبي القاسم ابن سلمون من الأندلسيين، ثم جاء الشيخ إبراهيم ابن فرحون في آخر القرن الثامن، وهو أندلسي تونسي ولد بالمدينة المنورة وولي

قضاءها، فكان له الفضل في إبراز هذا الفن في وضع مكتمل الكيان، واضح الأركان، بكتابه الجليل « تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام »، فكان الوضع الذي بلغ به فقه القضاء في المذهب المالكي أوجَه.

وفي ذلك الأوج، كان منصب قضاء الجماعة بغرناطة، قد ازدان بعبقري رَدَّ إلى غرناطة في أخريات أيامها، ما كان لها من التقدم في إبراز فقه القضاء منذ القرن الرابع بابن أبي زمنين؛ إذ جمع - كما جمع ابن أبي زمنين - الفقه وسعة التفنن وبراعة الأدب، هو العلَّامة الرئيس القاضي أبو بكر محمد بن محمد بن عاصم ، فكان ابن عاصم هو الذي أدخل فقه القضاء في دور التعميم والتبسيط، فأشاعه وقرب متناوله، حتى كان أحد أولئك الأفذاذ الذين تنزلت على أيديهم مستعصيات من شواهق العلوم إلى سهول الدراسة وبسائط التحصيل.

ولد القاضي أبو بكر ابن عاصم سنة (760هـ) في بيت أصيل من بيوت العلم والسؤدد بغرناطة، ونشأ مع أخيه العلامة أبي يحيى واسمه محمد أيضًا. وقد توفي شهيدًا في الموقعة الكبرى بأنتقيرة سنة (813هـ)، فدرجا على الجد في الطلب والإقبال على استكمال المعارف والفنون، وكان تخرجهما في الفقه على أبي سعيد ابن لب وأبي إسحاق الشاطبي؛ وبذلك اتصلا بمنهجين متباينين في الفقه فكانا إلى اتباع منهج الشاطبي أميل منهما إلى اتباع منهج ابن لب، وعلى القاضي أبي بكر والأستاذ أبي عبد اللّٰه ابني الإمام أبي القاسم ابن جزي وهما خالاهما.

واستكمل أبو بكر ابن عاصم عناصر الثقافة والأدب في العلوم اللسانية والشرعية والحكمية، والملكات الإنشائية والشعرية، وحتى الصنائع اليدوية الرقيقة.

فكان مع جمال خطه يتقن التسفير والتذهيب، هواية تأدّب، لا صناعة تكسّب، كما توهم ذلك الأستاذ ابن أبي شنب في الفصل الذي كتبه عنه في دائرة المعارف الإسلامية.

وعلت سمعة ابن عاصم في براعة الأدب، وسعة التبحر في العلوم؛ فكان بارزًا بذلك الجمع البديع، معدودًا في صدور الأدباء بتلك الخصوصية، وبها اندفع إلى سلوك الطريقة التي انتهجها أفراد ممن جمعوا قبله بين العلم والأدب، وهي طريقة إبراز التآليف العلمية المستكملة في قوالب النَّظم الشعري، وكانت قد ظهرت منذ القرن الرابع على يد الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا بألفيته في الطب ومزدوجته في المنطق، ثم سلكها الأديب

الكبير قاسم الحريري في منظومته في النحو « مُلحة الإعراب ». وانتشرت في علوم القراءات والعربية بمنظومات الشاطبي ومنظومات ابن مالك القيمة، وفي الفقه بكتاب (البهجة) للماوردي في الفقه الشافعي ومنظومة الطرسوسي في الفقه الحنفي. فأولع ابن عاصم بتلك الطريقة، وأقبل على مواد ثقافته العلمية يودِعها في الأعاريض النظمية من أدبه الرائق المتين.

فألف أرجوزة ذات ألف بيت في أصول الفقه سماها « مهيع الأصول » ساير بها كثيرًا كتاب « التنقيح » لشهاب الدين القرافي، وتوجد منها نسخة أندلسية أصلية في خزانة جامع الزيتونة الأعظم، غفل عن الانتباه إليها الشيخ ابن أبي شنب، وألف ابن عاصم أيضًا أرجوزة أخرى لخّص فيها كتاب « الموافقات » لشيخه أبي إسحاق الشاطبي وقصيدتين واسعتين في علم القراءات، وأخريين في علم الفرائض ومنظومة واسعة في النحو حاذى بها ألفية ابن مالك، وفي هذه المنظومات كلها أظهر طول باعه في جمال التركيب وبساطته، ووضوح المعنى، ودقة الأداء للمسائل العلمية المحررة، وحسن الاستيفاء لنواحيها.

ولما دعي - وهو في عنفوان شهرته العلمية - إلى تولي منصب القضاء وقد بلغ عمره الستين سنة (820هـ)، فسمي قاضيًا بمدينة وادي آش، ثم رقي سنة (824هـ) إلى المسند الأعلى، مسند قضاء الجماعة بحاضرة غرناطة، أتيح له بمعالجة مسائل فقه القضاء، وكان ذلك الفن من الفقه قد بلغ طور نضجه بما استعرضنا من التآليف الموضوعة فيه، ما أقبل به على تأليف الأثر الأعظم من آثاره. وهو كتاب « تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام »، وإلى تلك المناسبة أشار بقوله في خطبة الكتاب:

وذاك لما أن بُلِيتُ بالقضا ... بعد شباب مرَّ عنِّي وانقضَى

فكانت منظومته تلك، التي اشتهرت بالعاصمية آخر تآليف ابن عاصم، وأجداها، وأسماها، اشتملت على ألف وستمائة وثمان وستين بيتًا من بحر الرجز في تعبير سَلِسٍ رائق، مستوفٍ للمادة من كتبها المعتمدة، مقتصرًا على الأقوال المشهورة على طريقة المختصرات في دور التقنين، متبعًا جريان العمل القضائي في الأندلس، ومصرحًا أحيانًا بالخلاف في المسائل المشتهر فيها الخلاف وباستحسانات رجال الشورى من الأندلسيين قول ابن عتاب وابن بكر وابن لب؛ فكانت هذه المنظومة في جمعها وبيانها وإحكامها وصحة مسائلها مرجعًا قريب التناول، يلتجئ إليه القضاة والموثقون

والمدرسون والمتخرجون، وأصبحت ذخرًا نفيسًا من ذخائر التراث الأندلسي، مفيدًا للفقه والتاريخ الاجتماعي؛ إذ كان صدورها عن الحياة العلمية الأندلسية في أخريات أطوارها، فكانت بمثابة العهد الملقى من تلك المدنيّة الزاهرة إلى ورثتها من أبناء الأسرة العربية الإسلامية، وبخاصة بلاد المغرب العربي، فطار صيتها، وأقبل الناس عليها مطالعةً وحفظًا وشرحًا واعتمادًا حتى أصبحت عمدة القضاء التي لا يتجاوزها متجاوز في بلاد المغرب العربي .والتأمت حولها تحقيقات رجال القضاء، وأنظار أساتذة الفقه، طيلة القرون التي بين تأليفها وبين يومنا الحاضر.

فابتدأ بشرحها ابنه وخليفته في قضاء غرناطة أديب الأندلس ومؤرخها وابن خطيبها الثاني: القاضي أبو يحيى، ثم تناولها بمزيد الاعتناء - درسًا وشرحًا - رجال القرويين بفاس في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر: الشيخ محمد مياره، والشيخ علي بن رحال، والشيخ عمر الفاسي الفهري، ثم في القرن الثالث عشر إمام علماء فاس الشيخ محمد التاودي ابن سودة المري، وقاضي فاس الشهير الشيخ علي بن عبد السلام مديدش التسولي، فكان شرحهما العمدتين المستند عليهما في التدريس والقضاء؛ ارتكز عليهما التكوين الفقهي في عامة أقطار المغرب العربي.

وأصبح شرح التاودي على العاصمية أساسًا من أسس التخريج الفقهي بتونس، في مناهج الدراسة الزيتونية منذ انتصب بجامع الزيتونة أحد تلاميذ الشيخ التاودي الذين رحلوا للأخذ عنه بفاس وهو العلامة الكاتب الشيخ محمد المناعي، وعلى الشيخ المناعي تخرج الفقيه الكبير أحد مفاخر القضاء التونسي الشيخ محمد بن سلامة، فكتب حاشية على التاودي ملئت بدقائق الأنظار الفقهية وبراعة التطبيقات القضائية وتحقيقات جريان العمل التونسي، ومن يومئذ استقرت سمعة شرح التاودي على العاصمية بتونس، وأصبح ذكره مالئًا للدروس والرسائل والفتاوي والأحكام متجاوبًا بين تونس وأقطار المغرب كافة، فكتب عليه من علماء الزيتونة في أواخر القرن الماضي الشيخ أحمد بن الطاهر اللطيف، وكتب عليه من علماء القرويين في أوائل القرن الحاضر الشيخ محمد المهدي الوزاني العمراني ثم رجع إلى الكتابة على العاصمية أصالة من علماء الزيتونة في أثناء القرن الحاضر شيخنا المنعَّم سيدي عثمان بن المكي الزبيدي التوزري، هذا زيادة على ما كان للعاصمية وشروحها من ذكر واسع في الأقطار ومن اعتماد عليها وعلى شروحها في القرن الحاضر عن سن القوانين الجديدة لأحكام الأحوال الشخصية

في مصر وسوريا وتونس والمغرب الأقصى، وما كان للمستشرقين المتعاطين للفقه الإسلامي وخاصة من الفرنسيين من تراجم وتحقيقات وتعليقات على العاصمية.

بحيث كانت حياة غرناطة الفقهية عاملًا قويًّا من عوامل تكوين الروح القضائية ببلاد المغرب العربي بعد سقوط الأندلس، بفضل ابن عاصم، فحق لغرناطة أن تفخر بخلدها بابن عاصم كما ابتهجت قديمًا بميلاده وحزنت لوفاته، على ما يشير إليه أبو عبد اللَّه ابن القاضي الفاسي في منظومته المذيل بها منظومة الوفيات للقشتالي؛ إذ يقول مضمنًا ولادته ووفاته بطريقة حساب الجمل:

وقد رقصت غرناطة بابن عاصم   وسحّتْ دموعا للقضاء المنزل

* * *
* *
*

شيخ الإسلام ابن مرزوق

تحققت وحدة المغرب العربي في عامة أقطاره بما أضاف الإسلام إلى العامل الإقليمي من عوامل قومية وثقافية لا تخفى أصبح بها المغرب العربي عنصرًا واحدًا لا عناصر موحدة. ومن روح تلك الوحدة نشأت الدول القائمة على جمع حدود الوطن المغربي من أطرافه، أعني: دولة العبيديين، ثم المرابطين، ثم دولة الموحدين، فكانت تلك الدول - على اختلاف اتجاهاتها وتباين مبادئها - مستندة إلى عماد طبيعي من روح القومية الشاملة، وممتدة إلى حدود طبيعية من أركان هيكل الكيان القومي الجامع.

فلما تصدَّعت الوحدة السياسية لدولة الموحدين منذ فجر القرن السابع، وتقسمت أوزاعها الدول الناشئة على أطلالها من حفصية وزيانية ومرينية ونصرية - أحس المجتمع العربي في المغرب الكبير بضغط خانق، وألم بالغ، من جراء تلك الحواجز التي قطعت أوصاله، وتلك القوالب الضيقة المنحرفة التي أريد كبس أعضائه فيها، على وضع لا يتفق وصبغة الوحدة القومية التي اصطبغ بها.

فبقيت تلك الأعضاء دهرًا في مقامعها دامية القرح، مكبوتة الأنين، مهيضة الجناح، ما دام ساعد الدول الضاغطة عليها شديدًا قويًا حتى إذا مالت تلك الدول إلى الضعف، الذي نزل بها جميعًا، لما تضعضعت الدولة الحفصية بهجمة أبي الحسن المريني، وتضعضعت الدولة المرينية نفسها بتلك الهجمة أيضًا، وبأسباب أخرى أهمها نكبة طريف، واضطربت الدولة الزيانية بتلمسان بين مد وجزر وظهور واختفاء، وأحدق الخطر الإسباني بالدولة النصرية، منذ اقتطعت عن حاميتيها الحفصية والمرينية، بانكسار الأسطولَين معًا في وقعة طريف، فكانت هذه السلسلة من الكوارث الأليمة، محققة نتيجة اجتماعية وهي أن تلك الدول لما تضعضعت ووهنت كان وهنها أيًا كانت أسبابه، مؤديًا إلى انطلاق الأعضاء المغلولة، وانبعاث الجوارح المفككة، تتقارب وتتواصل وتتلاءم، حتى تكاملت وتمردت على الحواجز، فقامت كعهدها القديم: جسدًا واحدًا حيًّا، وإنْ تكن الأوصاب والقروح قد خَلّفت فيه دَمامِلَ وأورامًا.

وكان استفحال الخطر بالأندلس قد أعان على الإسراع بالخروج بذلك المجتمع من موقف الحيرة والدهشة، وأخذ يوجهه نحو غايةٍ استقام سيره عليها واستقامت معه في ذلك؛ فاتحدت وجهة الدول القائمة عليه ألا وهي إنقاذ الأندلس.

فأصبح الدافع المشترك لجميع أقطار المغرب العربي شعوبًا وحكومات التواصل مع الأندلس والتواصل ما بين تلك الأقطار، بعضها بعض، في سبيل الأندلس.

وتكونت بذلك الدافع المشترك أسباب جديدة من المواصلات اختصت - طبعًا - بالعنصر الثقافي في ذلك المجتمع المتحد، وذلك بالاضطرار إلى تبادل سفارات لا يضطلع بأعبائها إلا الأعلام من رجال العلم والأدب، وبالاحتياج إلى تتويج حركات الفتوح بعصابات من العلماء يدخل بها كل فاتح من الملوك إلى القطر الذي استولى عليه؛ ليظاهر نصره المادي بنصر أدبي ثم بما أثاره تنافس الملوك، وتطاحن الدول، من نَبوات واتهامات مست ذوي القيم الفكرية، فدفعت بهم إلى الالتجاء إلى ظِلِّ ملوك آخرين، فتكونت من عديد هذه الأسباب صِلات وروابط، وتفاعل ومقابسات، بين أعلام الطرائق العلمية، وأئمة المناهج الأدبية في مختلف الأقطار ما كانت لتتكون بينهم لو لم تتهيأ تلكم الأسباب. وإنه لمن المشهور الواضح ما تدين به نهضة العلم وزهرة الأدب في القرنين: السابع والثامن لدخول ابن الأبار إلى تونس سفيرًا، وابن عصفور لاجئًا، ودخول حازم القرطاجني إلى المغرب الأقصى، ثم إلى تونس، لاجئًا، واستقرار عبد المهيمن الحضرمي بتونس - أيضًا - لاجئًا، واستقرار أعلام من أهل المرية، مثل: الرميمي، وأبي المطرف بن عميرة، وأخيه محمد بن عميرة، سفراء ثم لاجئين، وقد كشفت أخيرًا مشاهد قبور البعض منهم برمال المرسى، ثم دخول الآبُلي والسطي في معية أبي الحسن المريني عند استيلائه على تونس، ودخول المقري في معية أبي عنان المريني إلى فاس، عند عودته من فتح تلمسان، ثم رحلة المقري إلى الأندلس لاجئًا، ورحلات ابن الخطيب بين فاس وغرناطة، وابن خلدون بين تونس وبجاية وتلمسان وفاس وغرناطة، سفيرين مرة ولاجئين أخرى، وما نشأ عن تلك التنقلات من تلاقح في الأفكار والمناهج أصبحت بسببه وحدة البيئة الثقافية أقوى لحمة لوحدة المجتمع العربي، وكانت عاصمة تونس - بكونها أقرب إلى السلامة من الأدواء والعلل التي نزلت بأخواتها - فائزة بالحظ الوافر من تقدم العلوم وازدهار الآداب بسبب تلك الاتصالات.

وفي جو هذه الوحدة الفكرية نشأت بتلمسان أسرة كريمة من أسر العلم، أصبح الأساس المتين لسننها التقليدية، والاندفاع في رياح ذلك العامل القوي، عامل التواصل والتوحد، وهي أسرة ابن مرزوق.

كانت هذه الأسرة في أول أمرها، كما كانت أسرة المقري من الأسر التي وفد أصولها على تلمسان في رفقة الشيخ أبي مدين الأندلسي وخدمته وهي أسرة بربرية من قبيلة عجيسة تعاقب أفرادها على منهج الصلاح والتصوف حول مقام أبي مدين بالعباد، ثم ولي أفراد منهم إمامة الجامع هنالك. ولكن لم يَعلُ نجمُ هذه الأسرة في العلم إلا أواسطَ القرن الثامن؛ بظهور نابغ فيها رحل في مقتبل شبابه إلى المشرق، فاكتمل تخرُّجه بالحرمين الشريفين ومصر والشام، ثم رجع إلى المغرب، فأتم تفوقه في تونس، على يد ابن عبد السلام وابن عبد الرفيع وابن راشد، وفي بجاية على يد ناصر الدين المشذالي، وبتلمسان على يد ابنَي الإمام. ونزل حصار أبي الحسن المريني بتلمسان سنة (733هـ) فوجده نجمًا ساطعًا في أفقها الزاهر، فاتخذه عمدةً لدولته. وبرزت موهبته في الخطابة، واتسعت رحلته فخطب في تلمسان وغرناطة وتونس ومصر والشام والحرمين الشريفين حتى كتب بخطه أنه خطب على ثمانية وأربعين منبرًا من بلاد الإسلام شرقًا وغربًا؛ ذلك هو العلّامة الرئيس أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن مرزوق الملقب بالخطيب. وليس هو المقصود أصالة من حديثنا هذا، ولكنه أصل الشجرة التي تفرع عنها ذلك الغصن الوارف الظليل الزاهر الذي عَنْوَنَّا باسمه حديثنا، وهو حفيده وسميُّه محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد ابن مرزوق الملقب بشيخ الإسلام والمشهور بابن مرزوق الحفيد.

نشأ هذا الحفيد في ظل جده وتحت عظيم اسمه وذائع سمعته، ولكنه لم يعرفه عيانًا؛ إذ كانت ولادة ابن مرزوق الحفيد سنة (766هـ) بتلمسان، وكان جده قد خرج من تلمسان قبل ميلاده بعامين فأقام بتونس ست سنين ثم رحل منها إلى مصر فأقام بها عشر سنين، وتُوفِّي بالقاهرة (781هـ).فقد نشأ شيخ الإسلام الحفيد لا يعرف من جده إلا اسمًا سيارًا، ومقامًا علميًّا واضحًا، ونسبة مشاعة بين الأقطار وكان جو البيت الذي أظل نشأة الحفيد بتلمسان مليئًا بِعِبَرِ المحن والأنكال التي نزلت بالجد العظيم، من اشتراكه في الدول وتعاطيه السياسة، وعِبَرِ النجاة والسلامة والكرامة التي حفّت به لما خلص عن محيط السلاطين إلى محيط العلم والدين، فمن هنالك علق الحفيد بالجهة الكريمة السليمة من جهتَيْ حياة جده وهي جهة النبوغ العلمي، وعاش بقلبه ولبه مع جده، في مجده الخالد، وفي مهجره المحبب بتونس ثم بمصر، وكانت أخبار ذيوع العلم وتقدير منازل أهله، تملأ سمعه وتفعم قلبه، وكانت الأخوّة المعقودة عُراها بين جده وبين عَلَمَيْ تونس الشامخين: ابن عرفة وابن خلدون تزيده إعجابًا بتونس وهيامًا بجامعتها الزيتونية، ورجالها الأعلام،

وتعلُّقًا بالسير على منهجهم في الثقافة الواسعة، وحسن الابتكار، وبُعد النظر في الفقه تأصيلًا وتطبيقًا.

فلم يكد يشدو في طلب العلم بتلمسان حتى وجد نفسه مأخوذًا بطريقة المشاركة بين الفنون وتحقيق بعضها بعضًا، وهي الطريقة التونسية المشرقية، وجانحًا في الفقه إلى منهج النظر في الفروع بقواعد الأصول؛ فنبغ في ذلك على يدي أستاذه بتلمسان الإمام الأعظم أبي عبد اللَّه الشريف التلمساني، صاحب كتاب « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع إلى الأصول »، ثم رحل إلى تونس قاصدًا الاتصال بزعيم تلك الطريقة، وهو الإمام ابن عرفة والتخرج عليه، فقَرَّ عَيْنًا بالإيواء إلى ابن عرفة والاتصال به، وكانت له في مجلسه نوادر ولطائف مشهورة، وقد أخذ طريقته في التفقه وتمسك بها وجَلَّى فيها، وكان كلما ذكره في كتاب من كتبه قال عنه: « شيخنا تحفة الزمان ابن عرفة ». وأفاض في الإعجاب به والثناء عليه، ولازم ابن عرفة بتونس، ثم لازمه في رحلته إلى المشرق وحج معه سنة (790هـ). ورجع إلى تونس فدرَّس فيها، ومن الذين تخرجوا عليه بتونس قاضي الجماعة الشيخ عمر القلشاني والعلَّامة الصوفي الشيخ عبد الرحمن الثعالبي صاحب المقام المشهور بعاصمة الجزائر.

واشتهر أمر ابن مرزوق وعلا ذكره في تونس، فقُصد بالطلب والمراسلة والأسئلة، فكتب إليه عالم قفصة الشيخ أبو يحيى بن عقيبة أسئلة أجابه عنها بكتاب سماه: « اغتنام الفرصة في محادثة عالم قفصة »، وكتب إليه الشيخ أبو القاسم ابن سراج الغرناطي أسئلة كذلك؛ ألف له في الجواب عنها كتابًا سماه: « المعراج إلى استمطار فوائد الأستاذ ابن سراج ».

ولما رجع من تونس إلى تلمسان استقر فيها فشُدَّت إليه رِحال الطالبين من متباعد أصقاع البلاد القريبة؛ فانثالت هنالك في تلمسان جواهر تدريسه وتأليفه فأقرأ التفسير والحديث وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه على المذاهب الأربعة، كل مذهب بالمعتمد من كتبه، وتبحر في دراسة فقه الحديث والمذهب المالكي، وأقرأ النحو والبلاغة وأصول العربية والقراءات والتصوف، حتى أصبح عدد المتخرجين عنه لا يكاد يدخل تحت حصر، وأصبح التسليم بفضله وامتيازه أمرًا مجمعًا عليه، فصار إمام علماء الإسلام وشيخهم غير منازع، وتأكدت سمعته الذائعة بالكتب القيِّمة التي صدرت عنه فطارت في

المشارق والمغارب، والرسائل المحررة والفتاوي المدققة التي حفلت بها كتب الفتاوي والنوازل، وتضمن كثيرًا منها كتاب « المعيار » للوانشريسي.

وتعتبر أهم كتبه شروحه الثلاثة على قصيدة « البردة النبوية » للشيخ شريف الدين البوصيري، وقد أظهر في الكبير منها براعة وحسن تفنن فأتى في شرح كل بيت بمسائل من علوم عدة يثير بعضها بعضًا، على الطريقة التي أصبحت متبعة بعدُ في دروس الأختام بالبلاد التونسية، لكن مع ترتيب العلوم على صورة ملتزمة، يُعَنْون مسائل كل علم بانفرادها وهو موجود بخزانة جامع الزيتونة الأعظم.

ثم شرحه على الجامع الصحيح للإمام البخاري وقد سماه « المتجر الربيح والسعي الرجيح والرحب الفسيح بشرح الجامع الصحيح »، وهو شرح متقن مليء بتخريجات الفقه على المنازع الأصولية العالية، واستخدام عامة مسائل العلوم، ولكنه لم يكمل تأليفه ولا يعرف منه اليوم إلا جزء، في خزانة جامع « الحنفية » بعاصمة الجزائر.

وأخيرًا شرحه على مختصر الشيخ خليل في الفقه المالكي، وقد سماه « المنزع النبيل في شرح مختصر خليل » وأراد منه أن يعمد إلى ذلك الكتاب الجليل بجمعه، البديع في حسن اختصاره، فيسلط على مسائله أنوارًا من طريقة شيخه ابن عرفة، المبنية على البحث والنظر والمقارنة والترجيح، يخرج بها الفقه عن نطاق الالتزام ويكشف اللثام عن الترجيحات، والاختيارات، التي انفصل عليها صاحب المختصر ببيان ما فيها من الأنظار الأصولية، والتحقيقات الفقهية بجمع الأصول التي اعتمد عليها خليل، وفحص ما فيها من الأقوال، ووضعها على بساط التعليل والتأصيل، ثم عرضها في معرض التعليق على عبارة خليل، والتحقيق لها بذلك ما كان للطريقة التونسية في خدمة مختصر ابن الحاجب - من قبل - من تحلل من قيود الالتزام، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون، وهي الطريقة التي سار عليها ابن عبد السلام، ثم اشتهر بها تلميذه ابن عرفة.

ولذلك شاع وصف ابن مرزوق الحفيد بالاجتهاد؛ لأنه جرى في مجال الاختيار وتدقيق الأنظار، مع أئمة الفقه المتقدمين بله المتأخرين.

ولكن هذا الشرح لم يتناول جميع المختصر الخليلي، وإنما حرر منه جزءًا في شرح أول الكتاب، ثم جزأين من كتاب (الأقضية والشهادات)، إلى آخر المختصر، وهو موجود ضمن مجاميع المخطوطات ببعض الخزائن، العامة والخاصة.

ويظهر أن هذه الكتب وغيرها، من جل كتب ابن مرزوق، قد حررت بتلمسان؛ لأن قراره إلى وفاته إنما كان فيها، وأن ما ورد في « نفح الطيب » من أنه توفي بالقاهرة، وصُلي عليه في الجامع الأزهر وَهْمٌ نشأ من كون صاحب النفح نقل كلام العلّامة التونسي القلصادي، وهو من تلاميذ ابن مرزوق، فأتى به من ذاكرته - كما هو شأنه - فاشتبه عليه، والتحقيق الذي نقله عن القلصادي ابن مريم، والشيخ أحمد بابا، وغيرهما، هو أن وفاته كانت يوم الخميس الرابع عشر من شعبان سنة (٨٤٤هـ) وصُلي عليه يوم الجمعة بالجامع الأعظم بتلمسان.

* * *
* *
*

القاضي أبو القاسم ابن ناجي

هل كانت تدري يد الحوادث الجائرة حين أنزلت ضربتها الماحقة بمدينة القيروان في منتصف القرن الخامس أنها وإن هدمت كل شيء، فلم تبق إلا ذلك الهيكل المنور، هيكل جامع عقبة الأعظم، فإنها لم تهدم شيئًا، بل إنها أبقت على كل شيء حين أبقت على ذلك المسجد الكريم؟! وهل كان الغزاة العائثون في أرجاء القيروان، حين أحجمت أيديهم مرتعشة دون المساس بأركان ذلك البيت المطهر يحسون حقًّا بالتيار المرجف، الذي انبعث من خلال الصخور؟! ترتعد له الفرائص وتتساقط به السيوف، وقد سيره الناموس الإلهي الأعلى؛ ناموس: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾ [الأنبياء: 18]، وجرت به دعوة مرفوعة جاش بها الإخلاص في قلب عقبة، حين أراد قيروانه « عزًّا للإسلام إلى آخر الدهر ».

تلك هي روح الخلد، ومبعث العمران الذي يغالب الخراب فيغلبه، قد اختزنها جامع عقبة، في ظلمته الموحشة بين ركام الدِّمَنِ والخرائب المتعالية من حوله، كما وصفه ابن رشيق بقوله:

والجامع المعمور جامع عقبة ... خَرِبُ المعاطن مظلم الأركانِ
قفر فما تغشاه بعد جماعة ... لِصَلاةِ خَمسٍ لا ولا لأذانِ

ولعل ذلك الروح المختزن نوره بين الأركان المظلمة هو الذي كان يبتسم في وجه ابن رشيق نفسه، فيمد بصره بالأمل المديد إلى مستقبل سعيد حتى يقول:

أترى الليالي بعد ما صنعت بنا ... تقضي لنا بتواصل وتدانِ
وتعود أرض القيروان كعهدها ... فيما مضى من سابق الأزمانِ

وذلك هو السر الذي أرانا مدينة القيروان - في العهد الحفصي - مركزًا ذا بال من مراكز الثقافة الإسلامية في المغرب العربي، وأطلع لنا منها حركة أحيا بها التاريخ نفسه هي حركة تجديد شباب الفقه المالكي حول جامع عقبة، بعد أن قضت على شبابه الأول في تلك الرحاب نفسها ستة قرون أو تزيد، وذلك هو السر الذي تقمص، في مظهره التاريخي، مترجَمنا الشيخ أبا القاسم ابن ناجي.

ولد ابن ناجي بالقيروان، وقد تجلَّت فيها آية كبرى؛ إذ أصبحت عاصمة لمخربيها،

وتختًا لمنتهبيها، من سلائل الأعراب الهلاليين الذين بدؤوا يتسربون إلى القيروان، ويعمرونها، ويتمدنون بين سورها المحدث الضيق الدائرة الذي لم تنقضِ عشرُ سنوات على تخريب سالفه السور القديم، الواسع المحيط، حتى قام هذا السور الجديد، متراجعًا داخل حدود السور القديم تراجعًا ينطق بأن الأمل في تجديد عمارة القيروان، وإن يكن أملًا ثابتًا حازمًا، فإنه لم يبلغ مبلغًا يفرض معه أن عمارة المدينة تعود إلى ما كانت عليه قبل الزحف الهلالي.

فالجامع الأعظم، بعد أن كان وسط المدينة، اكتنفت به الحوادث حتى أصبح طرفًا ملتصقًا بالحد الشرقي للسور الجديد، والمساجد الغربية أصبحت مهجورة خارج السور من الجهة الأخرى.

وبعد أن انكمشت القيروان في عمرانها الجديد، أخذت منذ القرن السابع تتنفس من أمجاد ماضيها الفاخر، ما يتسع به صدرها، ويعظم به هيكلها، حتى تجاوزت حدود الأمل المخططة، وتخطت دائرة السور الجديد، فقامت وراءه منازل الأعراب المتمصرين، وأصبحت القيروان منقسمة إلى مدينة وربض، وجددت المساجد الغربية وعمرت.

وتكوّن لهذا التيار دافع قوي من دوافع الانبعاث بما كان للقيروان - في منتصف القرن الثامن تمامًا - من أثر فعال في إنقاذ الدولة الحفصية وذلك بالهزيمة التي أوقعها الأعراب من أولاد حكيم وأولاد مهلهل وأولاد أبي الليل، بالسلطان أبي الحسن المريني، والحصار الذي ضربوه عليه داخل أسوار القيروان، والخيبة الشنيعة التي عاد بها، فقضت بتلاشي ملكه، وإدبار أمره، فرفع ذلك مقام القيروان درجات في نظام الدولة الحفصية؛ وأيد ما كان راسخًا لها من سبب خاص سابق، للحرمة والكرامة، بجامعها العتيق، والأضرحة المباركة التي شرّفت تربتها، ناهيك بالمقام الصحابي الأطهر مقام صاحب الشعرات النبوية، ونور البلاد المغربية، سيدنا أبي زمعة البلوي ﷺ بله مقامات التابعين والفقهاء، وآل البيت والصلحاء؛ ما أصبحت به مدينة القيروان مقصدًا معتبرًا للزائرين؛ فقد زارها بذلك القصد أبو الحسن المريني، كما ذكر الزركشي في تاريخ الدولتين، وقبله زارها بذلك الاعتبار أيضًا الرحّالة العبدري، حتى حكى صاحبنا الشيخ ابن ناجي في ذيل معالم الإيمان أن رجلًا كان متخصصًا بدلالة الناس على المزارات المباركة يقال له: « ساسي الزوار » يزور الناس من الغرباء وغيرهم قال: « وهو الذي عرفني بقبورهم ».

وكثيرًا ما تحدّث ابن ناجي أيضًا عن رجال من آل بيته وغيرهم، اهتموا بمعرفة القبور وحققوها وبنوا عليها.

وتولد عن هذا أن تردد ذكريات العلماء وقيام معالم تذكارهم، قد حرك داعية الإقبال على العلم والحرص على بلوغ المبالغ العظيمة فيه حتى ظهر من القيروان أعلام من كبار الفقهاء في القرن الثامن، مثل: الشبيبي والبرزلي والزعبي، وابن فندار، فقامت بهم سوق العلم بالقيروان، وقصدها الطلبة من أقطار البلاد الإفريقية، وتأسست فيها المدارس لإيواء الطلبة حول الزوايا وبسعي رجال الزوايا وتنشيطهم، مثل: الزاوية العوانية، والزاوية الجديدية أو السبائية، التي اشتهرت بالشيخ عبيد الغرياني.

وبهذه العوامل كلها تأثر ابن ناجي، وبمجموعها تكونت فيه الحوافز القوية، التي أخرجته إمامًا نادر المثال من أئمة المذهب المالكي، فكانت ولادته بالقيروان سنة (760هـ) كما يؤخذ ذلك مما ذكره عن نفسه: إنه عند دخول السلطان الحفصي أبي العباس أحمد للقيروان، كانت سنُّه واحدًا وعشرين عامًا وقد كان ذلك سنة (781هـ) كما حققه الزركشي، فتكون ولادة ابن ناجي ونشأته في أوج عز القيروان الحفصي، ولد ونشأ بالربض الغربي، خارج سور القيروان، ربض أولاد غيث، وكانت له منازل الماضين من العلماء، وأضرحتهم متعلقًا ومنقطعًا، فقد حكى عن نفسه أنه كان ملازمًا زيارة قبر الشيخ ابن أبي زيد والجلوس بداره، وكذلك قبر أبي الحسن القابسي.

ولشدة تعلُّقه بالقيروان لم يفارقها. وأقبل على طلب العلم فيها فأقام مع الطلبة في الزاوية العوانية وأخذ عن شيخ الشيوخ أبي محمد الشبيبي وعن شيخ الإسلام أبي القاسم البرزلي مدة إقامته بالقيروان قبل رجوعه إلى تونس، وكان اتصال ابن ناجي بتلاميذ ابن عرفة، وخاصة البرزلي، من شأنه أن يحمله على الانتقال إلى تونس، وقد طارت سمعتها بابن عرفة في الخافقين، ولكن تعلقه بالقيروان كان يثبطه، فابتدأ يدرس بالقيروان، مع مواصلته الحضور بدروس شيوخه، ولما تقرر بأمر السلطان أبي العباس أحمد استنادًا إلى فتوى البرزلي، تعدد الجمعة في القيروان واحتيج إلى جعل مسجد الزيتونة بالقيروان جامع خطبة سنة (781هـ) أشار الشيخ البرزلي بتقديم ابن ناجي للإمامة والخطابة بجامع الزيتونة، وهو جامع ربضه، فقدم لذلك على كراهة من كثيرين؛ لأنهم كانوا بإلف التقاليد يومئذ، يميلون إلى ولاية من سبقت ولاية أسلافه المناصب العلمية، فأصر

الشيخ البرزلي على تعيين ابن ناجي، وألزم بذلك قاضي القيروان أبا عبد اللَّه بن قليل الهم، فقدمه وألبسه العمامة البيضاء، وقال له: « إنا عقدنا على رأسك لواءً أبيضَ فاحذر أن تدنسه بما لا يليق ». وظهر من مقدرة ابن ناجي في الخطابة ما أدخل على الخطب الجُمعية حياةً وجدة ومتانة، كان عهد الناس بها قد انقطع منذ زمان طويل، وأقام على إمامة جامع الزيتونة بالقيروان نحوًا من أربع سنين.

ثم في سنة (785هـ) انتقل إلى تونس لإتمام التخرج، وكان انتقاله بتحريض وإلحاح من الشيخ عبيد الغرياني. وفي تونس التحق ابن ناجي بشيخه المحبب أبي القاسم البرزلي وأدرك الإمام ابن عرفة فأخذ عنه وعن أعلام أصحابه، مثل الأبي والسلاوي والغبريني، وتشرب طريقة ابن عرفة ونبغ فيها، فأصبح محيطًا بآرائه واجتهاداته، متمشِّيًا عليها في بحوثه وتقريراته، فَعَلَا بذلك في نظر أعلام تلك الطريقة الفقهية التجديدية، وبعد إقامة أربعَ عشرةَ سنةً بتونس، رشحه قاضي الجماعة أبو مهدي عيسى الغبريني لمنصب القضاء؛ لما أعجبه منه من تعلق بمنهج الإمام ابن عرفة، فسمي قاضيًا بجزيرة « جربة » وخطيبًا بها سنة (799هـ)، فأقام هنالك ثلاث سنين ثم استعفى ورجع إلى القيروان فانقطع فيها للتدريس والوعظ، بما أوتي من باعٍ طويلٍ في المجالين. ثم انتزع ثانية من القيروان وأعيد إلى القضاء فتنقل بين باجة والأربص وتبسة وقابس وسوسة. وقد ذكر عن نفسه أنه تغرب في البلاد نحو سبعة عشر عامًا لا يسكن القيروان إلا قليلًا، فتكون حياته القضائية قد امتدت من سنة (799هـ) إلى (816هـ).

وفي الإحدى والعشرين سنة الأخيرة من حياته، انقطع للتدريس بالقيروان إلى أن تُوفِّي سنة (837هـ)، وأقبل على تدريس الفقه بنظر تطبيقي سديد، وسع بصره فيه النظريات المؤصلة التي درج عليها بين يدي أساتذته، ولا سيما البرزلي، وشد ساعده ممارسته الطويلة للقضاء، وخبرته باختلاف مقتضيات التجاريح، والاختيارات، والتصرُّفات، بسبب اختلاف البلدان وتباين عوائدها وملائماتها، فكانت دروسه الفقهية بيانًا للأحكام بأصولها وعللها، وتقريرًا لما فيها من مختلف الأنظار والتجاريح، وفحصًا لما يحف بها من أحوال مكانية وزمانية لا تتحقق فيها المصلحة المقصودة من الحكم إلا بالأخذ بوجهة نظر معينة، أو توليد وجهة نظر جديدة. وكان اعتناؤه في ذلك بالعامل الثالث من عوامل تكوين القانون الفقهي وهو جريان العمل القضائي؛ فأصبح فارس ذلك الميدان، وأدخل مباحث العمل في عناصر فقهية.

وكان بعض ذلك العمل قديمًا لكنه غير مدون، وبعضه من استظهاراته هو أو من استناده إلى أنظار البرزلي وابن عرفة، وبذلك كانت دروسه الفقهية عديمة النظير، وبأسلوبه ذلك تولَّد عن أنظار ابن عرفة قضاء، وعن تفقهه فقهٌ، وبذلك الأسلوب امتازت كتب ابن ناجي، فأصبحت عمدة العمل القضائي في إفريقية، ووجهت الفقه في فاس وتلمسان ومازونة وبجاية وقسنطينة كما وجهته في تونس نحو الاعتناء بالعمل ضبطًا ونظرًا، بما أحدث في المذهب المالكي طورًا جديدًا امتاز بكثير من المبادئ والتفاصيل في الإجراءات وفي الأحكام الموضوعية. وكانت كتب ابن ناجي هي الأصل في هذا التوجيه، وهي المرجع لتحقيق ما جرى عليه العمل التونسي، فما من مؤلف في العمل في القرن التاسع فما بعده إلا وهو عالة على ما قضى به ابن ناجي أو ما نص ابن ناجي على جريان العمل به ووجهه. وكتبه التي حفلت بهذه الطريقة العالية هي: شرحاه على المدونة لسحنون، وقد جعل اعتماده في نصها على التذهيب لأبي سعيد البرادعي القيرواني، وقد كانا يُكتبان من طرف الطلبة تلخيصًا لما يمليه في درسه، وشرحه على كتاب التفريع لابن الجلاب، من فقهاء المالكية بالعراق في القرن الرابع. وجميع هذه الكتب لم تطبع، وتوجد كلها في ذخائر المخطوطات، ولم يطبع من كتبه الفقهية إلا شرحه على رسالة ابن أبي زيد، وقد ألفه بتونس عند إقامته فيها طالبًا في حدود سنة (790هـ)، وهو لم يبلغ في قيمته مبلغ الكتب الأخرى التي لم تنشر لتقدم عهد تأليفه قبل اكتمال عوامل التفوق التي امتاز بها ابن ناجي. وبهذه الدروس والكتب عادت القيروان كسابق عهدها منبعًا للفقه ومقصدًا للتخرج فيه.

وكأن الشيخ ابن ناجي أحس بأن محبته للقيروان لما أتاحت له أن يكون متمِّمًا لِعِقْدِ مجدها الفقهي النفيس قد ائتمنته على كنوز ماضيها المجيد، فأقبل يستعرض ذلك الماضي؛ ويبث حنينه إليه في كتابه الذي ذيل وأكمل به كتاب « معالم الإيمان » للدبّاغ، وقد طبع بتونس في أربعة أجزاء فجاء صلة بين حياة ابن ناجي وبين منابع تكوينها من العهود الأولى، وعنوانها، على أن أطوار حياة الفقه المالكي ابتدأت من القيروان وانتهت إليها. ولا غرو فما كانت حياته إلا صلة لحياة سحنون، وما مقابلة قبره في غربي القيروان لقبر سحنون في شرقيها، وبينهما جامع عقبة، إلا رمز ناطق بأن فجر الإسلام الذي طلع من جامع عقبة قد أسفر عن شمس كان مدارها بالقيروان بين ذينك السمتين.

* * *

أركان النهضة الأدبية
بتونس

- محمود قابادو.
- خير الدين.
- سالم بو حاجب.
- محمد بيرم.
- محمد السنوسي.
- محمد البشير صفر.
- محمد الخضر حسين.
- عبد العزيز الثعالبي.
- نازلي فاضل.
- صالح سويسي.

مُقَدِّمَة

الحمد للَّه تعالى، والعون به، والتوكل عليه، والصلاة والسلام على رسوله سراج الهدى، ومنار الرشاد، و على آله وصحبه الطيبين الأكرمين، الهادين المهديِّين، أما بعد

فهذه مقالات توجهت بها إلى مراحل النهضة الفكرية بتونس، وفواصل أطوارها في نهاية القرن الماضي، وأوائل القرن الحاضر، معتمدًا إظهار كل طور من هذه الأطوار، بخصائصه ومقوماته، في حياة علم من أعلام المعرفة أو الفكر أو القلم، جعلته بمؤثرات حياته وتأثيراتها وظروفها، مجلَى الاتجاهات: العلمية أو الفكرية أو الأدبية، التي تميز بها ذلك الطور، وأنا أرجو أن أكون قد وفقت إلى تحقيق ما أردت من ذلك، فهديت الشاردين، ونبهت العارفين، إلى نواحٍ ينبغي إبرازها من تاريخنا الحديث، على المنهج الذي رأيت أنه الكفيل بتحرير تاريخنا القومي على وجهه.

جعله اللَّه من العمل الصالح، ووفق إلى الاستفادة منه، والبناء عليه. ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

في رجب 1381هـ

مُحَمَّدُ الفَاضِل ابْن عَاشُور

محمود قابادو

لم يكد الغرب يعزب من أمام عيني الشرق الإسلامي - عند انتهاء الحروب الصليبية - فينصرف إلى لَمِّ شعثه، وإصلاح شأنه، ويخرج في مظهر تجدده العجيب، بفجر عصر النهضة الأوروبية، حتى عاود قرنه الذي تركه منذ أربعة قرون، فطلع عليه بصورة جديدة من الاحتكاك تبدت في نشأة الامتيازات القنصلية، وتولد المسألة الشرقية، وما انحدر عن ذلك من الأحداث والأطوار؛ فانقلبت آية العلاقات بين العالمين بهذا المظهر الجديد.

وآنَ للأوضاع المختلفة التي أخلد إليها كلٌّ من العالمين، طيلة قرون الفترة، أن تؤتي ثمراتها.

فإذا هي عند الغرب: عزم فتي، ومعرفة جديدة، يمضي بهما جادًّا إلى منازل القوة والغلبة، وإذا هي عند الشرق: إرادة فاترة، وتلاشٍ للقديم، وجهل بالحديث، تنزل به رأسًا إلى قرارة اليأس والاستسلام والذهول عن الذات.

وتولد للشرق من احتكاكه بالغرب، على ما بينهما من اختلاف وتفاوت، أن نشأ ذلك الداء الوبيل، داء الاستعمار، فألحّتْ آلامُه ووخزاته وأوجاعه، حتى أزعجت الشرق، ونبهت حسه، ففزع يطلب النجاة من كل سبيل.

وكان متعلق نظره ومهتف شكواه هو الغرب، كما كان محل اهتمامه ومرجع تطلبه هو القوة الصناعية التي امتازت بها حياة الغرب ومكنت له ما يألم منه الشرق من الغلبة والظهور.

هنالك امتلك الشرقَ شعور بأن لا سبيل إلى تلافي أمره، ومعالجة أدوائه، إلا إذا هو لقح كيانه بالعنصر الذي قامت به تلك الحياة الأوروبية الطاغية؛ وهو عنصر التطور الصناعي، وتجديد النظم عامة، والعسكرية خاصة، على مدارك ذلك التطور وتطابيقه، التي هي مقتضى روح العصر.

فكما أخذت تركيا بذلك في تنظيم جيشها على الطرق العصرية، وكما أخذت مصر بذلك في الجيش والإدارة والتعليم، ووسائل النشر، وطرق المواصلات، فقد آن لتونس أن تسلك ذلك السبيل، في مبتدأ الربع الثاني من القرن التاسع عشر؛ فافتتحت طريقها نحو التجدد والتقوّي بتنظيم الجيش على الطريقة الغربية، وإنشاء مدرسة عسكرية لتخريج

الضباط الفنيين والمهندسين والموظفين دُعِيَتْ باسم « مكتب المهندسين » أو « مكتب العلوم الحربية ».

فكان فيها أساتذة من الإيطاليين والفرنسيين والبريطانيين يدرّسون الرياضيات والطبيعيات والتاريخ والجغرافيا واللغات الأوروبية والفنون العسكرية الخاصة في المدفعية والتعبئة والتحصينات، وكان إلى جنب هؤلاء الأساتذة الغربيين أستاذ للغة العربية والتربية الدينية، هو العلّامة الكبير الشاعر التونسي الفذ الشيخ محمود قابادو، وقد كان يشترك مع الأساتذة الغربيين، ونخبة من طلبة المدرسة، في تحرير خلاصة دروس باللغة العربية وتعريب كتب أوروبية في الفنون الحربية.

وبهذا التأسيس دخل العمل الإصلاحي إلى الميدان الثقافي دخولًا نبع به التيار الفكري الجديد، الذي ولّد حركة التطور الفكري، وبسط سلطانه على الحياة الأدبية بتونس في قرننا الحاضر.

فقد حدث في تلك المدرسة احتكاك بين العقلية الغربية والعقلية الإسلامية انقدحت منه شعلة مذهب فكري حقيقي: له نظرياته وقواعده واتجاهاته التي يتقوم بها مذهب فكري فلسفي، يتصل بالكليات المجردة فيسيطر على التصورات الذهنية سيطرة يوجه بها الشعور الأدبي، والتعبير اللغوي.

وإذا كان الشيخ قابادو هو مظهر انقداح هذه الشعلة التى أضاءت طريق النهضة الأدبية، فجدير بنا أن نعرِّف بالشيخ محمود قابادو، وبمذهبه الإصلاحي، وما خلَّف من أثر لذلك المذهب في الشعر وفي النثر.

ولد محمود قبادو بمدينة تونس سنة (1229هـ) ونشأ نشأة غريبة شاذة، فكان على ذكائه الفائِق، يصحبه ذهول دائم واستغراق في التأمل الباطني منذ صباه، فعندما أنهى التعليم الأولي، وشرع في الدور الابتدائي، برم بالتعلم ونفره، وأقبل على أعمال غريبة خارقة للعادة في سنه، من البحث على الأسرار الروحانية، وعوالي الرياضيات، ونفائس الأدب وغرائب اللغة، وسار كذلك لا يتقيد بأسلوب، ولا ينقاد لأستاذ، ثم اتخذ في حياته مسلكًا فلسفيًا صوفيًّا، فأعرض عن المادة إعراضًا مطلقًا، وظهر للناس على صورة من التجرد، غير معهودة. ثم اختفى عن الأنظار، وهجر البلاد وهو دون العشرين في سياحة حكيم صوفي متجرد، فدخل طرابلس، وأقام فيها ملازمًا للصوفي الشهير الشيخ

محمد المدني في زاويته بمسراتة، ورجع إلى تونس، ثم سافر إلى إستانبول ولم يرجع إلى تونس إلا بعد نحو العشر سنين من خروجه الأول؛ إذ كان رجوعه سنة (1257هـ). فإذا هو رجل غير الذي فارقها بما أصبح عليه من الضلاعة في العلوم الحكمية التي بعد بها العهد في معاهد العلم يومئذ بالبلاد التونسية؛ يحيط بمذاهبها ونظرياتها ويعرب عن مراسٍ عميق للغة العربية وآدابها، وباع طويل من المعارف الأدبية والتاريخية، ومن مجموع ثقافته الحكمية والأدبية مع ما اكتسب من ثمار تربيته النفسية أظهر مواهب بيانية عجيبة في التعبير عن الأسرار الحكمية العليا، تأثرًا بممارسته لكتب الشيخ محيي الدين ابن عربي، وعجيب طرائفه الفنية الأدبية.

فكان قابادو في شعره البليغ، الطويل النفس، يغوص على حقائق الوجود، التي لم يكن غيره يحوِّم حولها، فيبرزها في أروع القوالب البيانية وأبدعها.

فلما أقبل بتلك المواهب الخارقة للعادة على العمل الذي وهب له نفسه في المدرسة العسكرية، وتناول الدروس والكتب يكدّ في الظفر بالمفردات والتراكيب العربية المؤدية لما اشتملت عليه تلك الدروس والكتب من العلوم الحديثة، عند ذلك تبين له أن هذه العلوم ليست غير العلوم الرياضية والطبيعية والحكمية، التي كان علماء الإسلام يومئذ بمعزل عنها، وهي العلوم التي عرفها هو، وعانى في تحصيلها ما استخف به أهل عصره، وربما سخروا منه بسببه، وهنالك انقدحت في ذهنه فكرة أن هذه العلوم التي أضاعها المسلمون وهجروها هي مدار التفوق الذي نالته أوروبا، والذي يتألم المسلمون اليوم منه، ويبحثون عن سبيل مراجعته.

وعلى هذا النحو تولَّدت لقابادو نظريته المتجهة إلى وجوب التجديد الفكري، أخذًا من تطلع العلم الإسلامي إلى تجديد نفسه ماديًّا، لدفاع الصولة الأوروبية عن نفسه.

وتتلخص نظريته في: « أن العالم الإسلامي متأخر مع أن دين الإسلام كفيل له بالتقدم، فينبغي أن يعزى سبب التأخر إلى أمر خارج عن جوهر الدين لما فقد عند المسلمين تأخروا، وقد أظهرت المقارنة أن هذا الأمر إنما هو العلوم الحكمية، ولما اقتبس الأوروبيون هذه العلوم عن الإسلام، سادت أوروبا على البلاد الإسلامية بنسبة ما أخذت هي من تلك العلوم، وهجر المسلمون منها. فلا سبيل حينئذٍ إلى أخذ الإسلام حظه من السعادة إلّا باستعادة هذه العلوم التي أضاعها، وحيث إن الأوروبيين قدروا قدرها

وهذَّبوها وتطوّرت على أيديهم فلا سبيل إلا اقتباسها عن الأوروبيين بالنقل والتعلم ».

بسط قابادو هذه النظريات العجيبة المبتكرة في مقدمة وضعها لكتاب فرنسي في فن التعبئة الحربية، وهي أثر يتنزل منزلة أعجب الآثار القلمية في النثر في ذلك العصر: في سموها الفكري ومتانتها الأدبية، لولا أنها اشتملت من الإغراب في المفردات والتقلب في التراكيب ما أخرجها ثقيلة مضنية.

وإن الأثر الأعظم لصاحبنا في توجيه حركة التجديد الأدبي إنما يبدو في كونه اتخذ شعره البديع البليغ، الرائع المعاني، الحكيم المباني، مجالًا لهذه الأغراض الإصلاحية التي هي ولائد تفكيره، وقواعد منهجه، فكان بذلك واصلًا بين الشعر وبين غرْض كان الشعر عنه بمعزل، ومضفيًا على الصناعة الأدبية كساءً من الحكمة والنظر العقلي، والوصف الاجتماعي والتحليل المنطقي خرج بها عن نطاق الالتزام التقليدي والتفنن الصناعي، فأدخلها في محيط الفن المستلهم من الخواطر والخلجات والاتجاهات، حتى أصبحت أبياته السائرة ترانيم النهضة وأناشيد حركة الإصلاح الفكري.

وبذلك سرت مبادئ قابادو في نفوس الشبان الذين عرفوه وتتلمذوا له وأحبوه سواء منهم طلبة المدرسة العسكرية، وطلبة جامع الزيتونة الأعظم، فتكوَّن في المعهدين عصابتان متلاقيتان على اتِّبَاع ذلك المنهج الإصلاحي النظري الذي خططه شيخهم المحبب.

وإن أخص هؤلاء به وهو الشيخ محمد السنوسي، جامع ديوان شعره، الذي طبعه في جزءين بالمطبعة التونسية سنة (1295هـ) ليحدثنا عن صورة امتزاج قابادو بطلبته وأنصاره ومقدار عظمته في نظرهم وقوة توجيههم نحو الاقتداء بأفكاره ومناهجه، كما أن آثارًا ناطقة من أقلام كثيرين غيره من أهل تَيِنِكَ العصابتين لتفصح عن مثل ذلك.

ولقد عاش قابادو منغصًا متألمًا متبرمًا بسبب ما كان يلقى من استخفاف الناس بدعوته وسخريتهم من معارفه وأفكاره.

فلأجل ذلك كان يتوقى كيد حساده وأذى الساخرين منه، بالالتجاء إلى المقامات المنيعة التى يقدر أصحابها فضله، فيحولون بينه وبين ما يتوقع من الناس من أذى.

فقد التجأ إلى الوزير مصطفى خزندار بانتسابه إلى نقيب الأشراف الشيخ العربي البشيري، ثم التجأ إلى شيخ الإسلام محمد بيرم الرابع فوجد في حِماه حق الكرامة والسلامة، ونال بسببه الحظوة والمراتب الرفيعة.

وصعد نجم أصحابه وتلاميذه من الوزير خير الدين وحزبه، فاطمأن إلى زمن مسعد بتحقيق ما كان يصبو إليه من مبادئ الإصلاح، ولكن سرعان ما أفل نجم ذلك العهد باندلاع الثورة الكبرى سنة (1280هـ)، وانهارت هياكل آماله بتخلي الوزير خير الدين وأصحابه عن مناصب الحكم فانقبض في حمى الوزير مصطفى خزندار مع ما يعلم من فساد الأمر بينه وبين أولئك الذين كان شعره ينفخ في قلاعهم، ووسِعه عفو خزندار، واصطنعته سياسته حتى لمع برق الأمل الزاهي في وجهه مرة أخرى بعودة خير الدين إلى الحكم وتقلده منصب وزير مباشر سنة (1286هـ)، ولكن لم يطل ما بين ذلك وبين موته؛ إذ كانت وفاته في رجب سنة (1288هـ).

وإن الذي يُلْقِي نظرة على قائمة أسماء الرجال الذين تخرجوا عنه واختصوا به، ويراجع ما لكل منهم من جلائل الآثار في النهضة الفكرية والاجتماعية لَيؤمن بأن دعوته لم تذهب ريحها، حتى تلاقت وتلاقحت بالدعوات الإصلاحية العامة التي ارتكزت عليها النهضة الإسلامية في انبعاثها شرقًا وغربًا.

* * *

* *

*

خير الدين

كان مذهب الإصلاح الفكري الإسلامي، الذي تولَّد بتونس في منتصف القرن الهجري الغابر، قد أحدث منهجًا أدبيًا مجددًا، وطريقة علمية متحررة رسخت أسسهما في الآثار القلمية والتعليمية للعلَّامة الحكيم والأديب العبقري الشيخ قابادو.

وكانت تلك الآثار قد وجدت نفوذها في وسطين، كان على كل منهما سيطرة لعلم قابادو وفكره، هما وسط المدرسة العسكرية ووسط جامع الزيتونة، فتكوَّن من الوسطين عصابتان متلاقيتان على الإيمان بصواب ذلك المنهج الإصلاحي، والعمل على اتباعه ونصره.

وكان من تلاقي هاتين العصابتين وتكتلهما ما كوّن حزبًا ذا خطة عملية في الإصلاح العلمي والاجتماعي والسياسي تقوم على أساس نظري هو مبدأ الإصلاح الفكري الإسلامي، الذي دعا إليه قابادو وشيَّد عليه هيكل الأدب الجديد في تونس.

وانتصب في صدر هذا الحزب منصب الزعامة المطلقة، ذاك الشاب النابغ من المماليك الجراكسة الذي كان مشرفًا على المدرسة العسكرية وعملها الإنشائي وهو خير الدين التونسي.

وكان من آثار الدعوة التي بثها خير الدين ورجال حزبه أن شاع في البلاد التونسية حديث الإعجاب بما ازدانت به أوروبا من رقي في مظاهر الحياة وسلامة في نظم الجماعات والدول وضرب الأمثال بما بين مظاهر التأخر في الحياة التونسية ومظاهر التقدم في الحياة الأوروبية من بون شاسع.

وزاد في بعد صدى تلك الدعوة أن انضمام الاختلال المالي إلى عوامل التأخر الاجتماعي والسياسي قد ولَّد من الأزمات والمشاكل في هيئة الدولة ما قوى الشعور بالانحلال والضعف، وأكد الرغبة في إصلاح أجهزة الحكم إصلاحًا يسد منافذ الضعف والامتيازات الأجنبية بسند من النظم والكفاءات في السياسة والإدارة ورجالهما، فكان من تأكد هذا الشعور وتقوِّيه أن عَلَا نجم خير الدين وحزبه في نظر رجال الدولة وعامة الشعب؛ إذ اعتبر رجل الساعة بغير منازع.

فابتدأت من ذلك معركة باردة حامية خاض غمارها خير الدين وأعضاده في سبيل

تحقيق الناحية التطبيقية من الفلسفة الإصلاحية التي التأمت بها جماعتهم وهي الناحية الراجعة إلى ضمان الحقوق وتنظيم الإدارة وضبط المالية.

وذلك هو الدور الذي خلد به اسم خير الدين في التاريخ وسما به إلى الصف الأول من رواد الإصلاح ومحدثي التطورات الأدبية العميقة.

وليس الذي يهمنا من خير الدين تفاصيل نشأته وحياته الإدارية والسياسية، وإنما الذي يهمنا منه أنه علَم من أعلام التطور الأدبي بأفكاره وأعماله وآثار قلمه.

كان هذا الرجل العظيم ولدًا صغيرًا من قبيلة أباظة الضاربة بجبال الجركس في الشمال الغربي لبلاد القوقاز، لما وقعت على بيته يد غارة عادية فذهبت بحياة والده وحملته هو صغيرًا إلى سوق الرقيق في إستانبول، فاشتراه أحد العظماء ورباه وعلمه، ثمّ عاد إلى سوق الرقيق مرة أخرى فألقته يد الأقدار إلى مبعوث من طرف باي تونس جاء ينتقي له مماليك، ويطلب خاصة شابًا مهذبًا متعلمًا يحسن اللغة الفرنسية؛ فكان خير الدين هو الشاب المطلوب.

ودخل تونس سنة (1255هـ) في أول عهد المشير الأول أحمد باشا الحسيني؛ فجعله المشرف على إنشاء المدرسة الحربية والواسطة بينه وبين المسيرين لها من الأساتذة الأوروبيين.

وأعانته مواهبه الفطرية على أن اكتست قريحته بممارسته لهؤلاء الأساتذة اطّلاعًا واسعًا على أحوال الأمم الأوروبية ومبالغ حضارتها، فأصبح المنظور إليه في المشاكل السياسية ولا سيما ما تعلّق منها بالعلائق الأوروبية.

وعهد إليه بمهمات سَافَرَ للاضطلاع بها في أوروبا مثل: مهمة الدفاع عن مصالح الدولة التونسية في قضية ابن عيّاد التي أقام لأجلها بباريس أكثر من أربع سنين.

فلم يعد إلى تونس إلا في أثناء سنة (1274هـ) حيث أحرز نصرًا عظيمًا للمبادئ الإصلاحية التى عمل على إقرارها، وذلك النصر هو إعلان عهد الأمان وما تبعه من إنجازات مهمة لعوامل التطور، مثل: مد سلك البرق بين تونس وأوروبا على طريق الجزائر وتأسيس المطبعة الرسمية وجريدة الرائد التونسي وانتصاب المجلس التشريعي والمجالس البلدية؛ فأصبح الزعيم المطلق لهذا الطور من حياة البلاد.

وسرعان ما اصطدم هذا العهد الإصلاحي بأنواع من الصعوبات الداخلية والخارجية

سقطت بسببها البلاد بين حالة الخراب والدمار والفوضى، وأحاطت بها عوائق الحرب الأهلية، والمجاعات والأوبئة ست سنين كاملة، انتهت بالانتقاص من استقلالها؛ إذ دخلت ماليتها بسبب ذلك تحت الرقابة الأجنبية.

فاتخذ خصوم الدعوة الإصلاحية تلك الحالة الأليمة وسيلة للتنديد على دعاة الإصلاح والتشهير بهم، وحاولوا أن يبرزوهم في مظهر المسؤولين عما أصاب البلاد من الويلات حتى اضطر ذوو المناصب السياسية من دعاة الإصلاح إلى التخلي عن مناصبهم في الحكومة، وكان في مقدمتهم في هذا التخلي خير الدين، وهنالك دخل في عزلة تفكير واعتبار، تفرغ فيها لضبط معلوماته عن الحضارة الغربية، وتدقيق ملاحظاته ومقارناته واستخلاص النتائج الاعتبارية، والقضايا الحكمية في تلك المقارنات، وأقبل على رجال عصابته، من أهل العلم وأهل السياسة، الذين كانوا يترددون على قصره في شيء من الاختفاء. واندفعوا جميعًا يدرسون تلك النظريات ويحررونها، غير منفكين عن الالتفات إلى العراقيل التي قضت بإحباط سعيهم، وولدت عن حركتهم عكس المقصود منها، حتى تمخضت تلك الدراسات والمداولات عن الكتاب العظيم الذي ألفه خير الدين باسم « كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك »، فقد اشتمل على مادة علمية مهمة جدًّا استوفت وصف النواحي عامة، لكل دولة من الدول الأوروبية العشرين التي فصل عليها الكتاب، وجعل الدولة العثمانية من بينها كأنه يقصد بذلك التنبيه إلى القياس والمقارنة.

وافتتح بمقدمة قيِّمة في أسباب تأخر العالم الإسلامي ووسائل نهضته، وأن ذلك لا يكون إلا بالاقتباس من المعارف والنظم التي تحققت بها النهضة الأوروبية، وبالاتحاد بين أهل العلم وأهل السياسة في تحقيق ذلك، وبيان ما كان لانتشار المعارف في أوروبا وخاصة في فرنسا من أثر في سعادة الأمة، وحقيقة الملك والشورى والمسؤولية الوزارية وما يقوم في وجه التناسق المطلوب بينها من المصاعب، وأنه إذا تكونت تلك المصاعب فقد تبيح الضرورة تفويض إدارة الدولة لشخص واحد في ظروف معينة وعلى قوانين محصورة.

وجعل خير الدين هذه النظرية في الحكم الدكتاتوري ختام مقدمته وفذلكة حسابه؛ فكانت مبدأ للطريق الجديد الذي قرر هو وعصابته سلوكه لتحقيق برامجهم الإصلاحية،

وهو طريق الاستيلاء على الحكم بتولي الوزارة ولو مع بقاء الدستور معطلًا و المجالس النيابية منحلة، وبرز هذا الكتاب التوجيهي سنة (1284هـ) وابتدأت منذ بروزه المساعي لإصلاح ما بين خير الدين وبين ملك تونس المشير الثالث محمد الصادق حتى انتهت إلى استدعائه خير الدين إلى تولي إدارة المملكة بصفة نائب مفوض عن الوزير الأكبر سمي « الوزير المباشر » سنة (1286هـ) ثم بصفة وزير أكبر بالأصالة سنة (1290هـ)؛ إذ استمر على مباشرة الوزارة الكبرى أربع سنين انتهت باستقالته سنة (1294هـ)، ثم مفارقته البلاد التونسية نهائيًّا سنة (1298هـ) حيث استقر بإستانبول وولي الصدارة العظمى للسلطنة العثمانية؛ وتُوفِّي بإستانبول سنة (1307هـ).

وليس الذي يعنينا من حياة خير الدين جهتها السياسية على ما لتلك الجهة من عظمة عزيزة النظير، ولكن الذي يعنينا من حياته أنه أبرز بكتابه الجليل أثرًا رائعًا من آثار الفكرة الموجهة للنهضة الأدبية في أواخر القرن الماضي، فكان قائدًا فكريًّا لحركة النهضة كما كان لها قائدًا عمليًّا بما تناولت سياسته الإصلاحية في تونس من منشآت وتنظيمات كانت ذات أثر بعيد في نهضتها الفكرية والأدبية، ففي التعليم أمر بإنشاء المدرسة الصادقية وتنظيم التعليم الزيتوني، وفي الأدب بتشجيع الطباعة والنشر وشدِّ ساعد الحياة الصحفية، ولقد كان خير الدين في هذه الناحية بالخصوص - ناحية الصحافة - أقوى أثرًا في تطور الحياة الأدبية بتونس منه في غيرها على عظيم أثره في عامة نواحي الحياة التونسية، فهو الذي بتوجيهه فتح باب المقال الصحفي الذي تطور النثر العربي بتونس لاحتضانه تطورًا واسع المدى.

وقد أشار الشيخ محمد بيرم في صفوة الاعتبار إلى أن المقالات التي كانت تنشر لابتداء ذلك العهد بالرائد التونسي كانت تصدر عن أفكار خير الدين وتوجيهاته وربما كان منها ما هو بتحريره أو بمشاركته.

وبهذا الاتساع لفن المقال تخطَّى النثر حدود الفردية إلى الميدان الاجتماعي، وأصبح الأدب التونسي واقعيًّا في روحه يصور الحياة الاجتماعية التي تحوطه وينبع منها، فهجر الأدب النثري ما كان ملتزمًا فيه من السجع وفنون البديع، وسلك منهجًا فيه الفصاحة وقوة البيان المعنوي مع شدة الوضوح وقلة الغلو والميل إلى استعمال المفردات والتراكيب في حقائقها دون المجازات والاستعارات والكنايات، وإن أعلام النهضة الأدبية ليقرون

كلهم بأن ما تفتق عندهم من الملكات وما جرى على أيديهم من بواكر الصناعة الأدبية في طورها الجديد ليرجع إلى توجيه هذا العبقري الذي وإن لم يعد في كتائب الكتاب فقد كان له من المواهب العبقرية ورسوخ الفكرة المنهجية الإصلاحية ما جعله لكتائبهم قائدًا ولصفوفهم إمامًا مقدَّمًا.

* * *
* *
*

الشيخ سالم بوحاجب

شعلة من الذكاء الباهر والعبقرية النادرة طلعت بين قرنين من تاريخ البلاد التونسية فأضاءت مناهج الأدب ونورت ربوع العلم وعمرت نوادي الظرف.

واشترك في هذه الحياة النيرة القرنان: الثالث عشر والرابع عشر؛ فكانت هي التي ترسلت بين القرنين، تنقل إلى لاحقها أمانة السابق، وتحمل إلى البناء الأدبي الحديث دعائم اللغة السليمة وقواعد التوجيه الرصين وأسس النهضة الفكرية والاجتماعية التي تنفَّست عنها روح الإصلاح الديني في أدب قابادو وسياسة خير الدين.

ذلك هو الشيخ سالم بوحاجب الذي ولد قبل منتصف القرن الثالث عشر الهجري، وتوفي قبيل منتصف القرن الرابع عشر الهجري.

فقضى على الجسر الواصل بين هذين القرنين حياة طويلة ملؤها الجد والجهد والنشاط المتواصل والعمل الدائب لتخريج الطبقات وتكوين الأجيال على يقظة الفكر وسمو الروح الأدبي حتى اعتبر تحفة الأجيال الماضية وذخيرة الأجيال الصاعدة.

كانت ولادته في قرية صغيرة من بلاد الساحل، وانتقل إلى العاصمة التونسية في مقتبل شبابه بسبب من الأسباب العادية التي يدخل بها أبناء القرى إلى العاصمة، فاجتذبه إليه معهد العلم بالعاصمة التونسية، جامع الزيتونة، وحرك في نفسه دواعي قوية للإقبال على طلب العلم؛ فحصل علوم العربية والشريعة حتى استكمل عدته الثقافية، وكان ذكاؤه العجيب واعتناؤه النادر ومحبته في البحث وجرأته في مراجعة الشيوخ تجلب إليه الأنظار، حتى اشتهر في الأوساط العلمية كافة وأشير إليه بالنبوغ وعلو المنزلة العلمية، وسلمت له رشاقة الأبحاث، وصواب الآراء، على شبابه الغض وحداثة طبقته.

وقد تعلَّق من ضبط اللغة ورواية الشعر بما صيره في عصره منقطع القرين، وبرهن على همته السامية المترامية برهانًا قرب منزلته من أعيان الطبقة العليا من علماء عصره.

فاستدناه شيخ الإسلام محمد بيرم الرابع، واختص به، وأنس بأدبه، وفتح له مكتبته العزيزة الجامعة، واتخذه صديقًا يطارحه الأدب ويساجله الشعر.

وفي حمى الشيخ محمد بيرم الرابع تعرَّف مترجمنا سالم بوحاجب بزعيم التوجيه الإصلاحي وقائد النهضة الأدبية الشيخ محمود قابادو، واختص به اختصاص تعلق

المريد بالمراد. فوعى عن قابادو دعوته وتوجيهاته، وشرح صدرًا لمبادئه ومناهجه وتعلَّق بقيادته وآمن بمذهبه وتعصَّب له ودعا إليه، وكان انتسابه إلى تلك الطريقة الإصلاحية قوةً لها أيَّ قوة؛ فقد كان الشيخ سالم نجمًا لامعًا في أفق جامع الزيتونة، يُهتدَى به ويُقتدَى، وكان عمارةَ النوادي العلمية، وناظورةَ الدواوين الأدبية يملؤها بفصاحته الباهرة، ونكته اللطيفة وأذواقه الرفيعة وابتكاراته العالية زيادة على ما رُزق من مقدرة في التحرير، وما تمكَّن له من ملكة راسخة في تذوق الأدب العربي والغوص على عميقه، فأصبح بذلك زعيم العصابة الزيتونية من دعاة مذهب الإصلاح وأنصار طريقة قابادو في إحياء الأدب وتجديده.

وصار بمكانته من أتباع هذا المذهب التجديدي مكين المنزلة، متين الصلة بالوزير خير الدين؛ إذ وجد كل منهما في صاحبه ما يثير الإعجاب، فكان سالم بوحاجب صديقًا لخير الدين في طور الحكم والعمل يناصره ويؤازره، كما بقي له صديقًا في دور الانقطاع؛ لمّا تباعد عنه ذوو الأطماع، وكان اشترك معه بقلمه في تحرير كتاب « أقوم المسالك ».

وبهذه الصلة فُتح للشيخ سالم بابٌ واسعٌ للاشتراك في العمل السياسي والإداري، وبذلك الاشتراك تأتت له أسباب الرحلات الطويلة الواسعة التي كانت عاملًا على الزيادة في اتساع نظره وبعد غوره، وصقلًا لمواهبه الفطرية الغريبة. فقد سافر إلى إستانبول وسافر إلى أوروبا، فأقام ستَّ سنين في إيطاليا وارتحل منها إلى فرنسا، وزار معرض باريس سنة (1879م)، فكانت إقامته في أوروبا وتردده بين أقطارها فواتح لنظره اليقظ إلى حقائق الأمور، وبواعث له للعمل على إنهاض الفكر الإسلامي، فكان من المجاهدين تحت لواء خير الدين؛ لإرساء قواعد المذهب الإصلاحي بتونس، كما كان في حياته العلمية مجدد العلم وباعث النهضة الفكرية في الشباب الزيتوني ومحيي رسوم الفهم والبحث والتحقيق؛ إذ تصدى لتدريس العلوم بجامع الزيتونة الأعظم من سنة (1265هـ) إلى (1335هـ)، وقام في هذا الزمن الطويل بتدريس مواد عديدة في أعلى طبقات التعليم العالي من الحديث وأصول الفقه وعلوم العربية والأدب، وتخرجت من دروسه طبقات عديدة متفاوتة حتى أصبح المتخرجون عنه لا يدخلون تحت حصر، فهم جميع المذكورين من أهل العلم والفكر والقلم إلى ما بعد منتصف القرن الحاضر، وبطريقته في التدريس التي كان فيها نسيج وَحدِه: طريقة النقد والبحث والتحقيق والنزوع إلى الأصول العالية من كل فن، التحق الشيخ سالم بمصاف كبار المصلحين الإسلاميين فكان من أول

المنددين على ما أصبح عليه متأخرو الفقهاء من التمسك بظواهر النصوص والإعراض عن تحقيق المناط، وصار من أشهر الدعاة إلى مراعاة مقاصد الشريعة وتطبيقها على الأحوال الحاضرة، وتخطيط مناهج التعليم على خطط كفيلة بإعداد الناشئين لهذا العبء العظيم: عبء فهم الشريعة حق فهمها وتطبيقها على ما تقتضيه الأوضاع الجديدة من أحوال. وإذا كان الشيخ سالم قد عمل عملًا ذا قيمة سامية في عهد خير الدين، فإنه بعد خروج خير الدين، وتفرق أنصاره البارزين مثل: حسين ورستم والعربي زروق ومحمد بيرم ومحمد السنوسي، لم يبق من رجال تلك الدعوة مقيمًا في البلاد إلا الشيخ سالم بوحاجب، الذي بقي متمتعًا بنفوذه الأدبي العظيم على الشبيبة المثقفة، فأصبح مظهر الحياة الفكرية في أواخر القرن الماضي محصورًا في طائفة معينة ملتفة حول ذلك الأستاذ العظيم، هي التي حفظت شعلة الإصلاح الذاوية حين نفخت فيها ظروف التطور فأضاءت في ضحى القرن الرابع عشر، وسارت على نورها البلاد إلى غاية السؤدد والعز التي اتجهت نحو تحقيقها الحركة الإصلاحية منذ نشأتها الأولى.

وقد بدأت تلك الطائفة الإصلاحية مناهج سيرها للعمل في القرن الحاضر بالانضمام إلى حركة العروة الوثقى، التي كان مقرها في باريس، وعلى رأسها السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. وزارهم الشيخ محمد عبده بنفسه في تونس لتنسيق طرائق العمل؛ فاستحكمت بينه وبين الشيخ سالم صلات التعاون في العمل إلى آخر حياته.

ولما تكوَّنت - في صدر القرن الحاضر - نخبة المثقفين بالصادقية المتصلين بالثقافة الغربية من طريق اللغة الفرنسية؛ انضمت تلك النخبة إلى الطائفة الملتفة حول الشيخ سالم، وتقاسمت معها العمل للنهضة بالبلاد من كبوتها.

فأسسوا تحت إشراف أستاذهم سالم بوحاجب وبتوجيهه، أول جريدة عربية غير رسمية هي جريدة « الحاضرة » التي صدرت سنة (1305هـ / 1888م)، فلقيت رواجًا عظيمًا عند قراء العربية المنبثين في أطراف البلاد التونسية وكلُّهم من خريجي جامع الزيتونة الأعظم، وكان انتسابُ جريدة الحاضرة إلى الشيخ سالم بوحاجب وتأييدُه لها أعظمَ عوامل رواجها بين هؤلاء.

وبرواج مبادئ الدعوة الإصلاحية بطريق الصحافة الحرة تحقق ظرف صالح لابتداء العمل على تطبيق البرنامج الذي كان العزم مُبيَّتًا على تطبيقه من عند خير الدين، فكوَّنوا

لذلك الجمعيةَ الخلدونيةَ للعمل على بث العلوم العصرية، رياضية وطبيعية وإنسانية باللغة العربية، وفي افتتاح معهد الخلدونية (1314هـ / 1896م) ألقى الشيخ سالم بوحاجب المحاضرة الافتتاحية التي جعل مدارها على أن المسلمين إنما تأخروا على نسبة تفريطهم في العلوم الحكمية والكونية.

وعاد الشيخ محمد عبده يزور البلاد التونسية مرة أخرى، فتأيد به رجال الخلدونية وتأيَّد بهم، واشتعلت بذاك حمية الانتصار للإصلاح الديني، والتجدد الفكري، في الشباب الزيتوني.

وبهذا الاضطلاع العجيب الذي اضطلعه الشيخ سالم بوحاجب بقضية الإصلاح الديني، فإن آثاره الأدبية قد اصطبغت بصبغة خاصة من هذا التعلُّق الإصلاحي؛ فكان أول مصلح عملي لطريقة الوعظ الديني، بإنشاء الخطب البليغة المتينة المباني الأدبية العربية، المتناولة لأهم الأغراض الحيوية التي تهم المسلمين في يومهم الحاضر، وإن كانت طريقة الخطباء الأقدمين عنها بمعزل.

وقد طُبعت مجموعةُ خطبِه المنبرية الجُمعية، فكانت أمثَلَ مجموعة من الخطابة الحية المستفيضة عن بينة من روح الدين.

كما فاضت على شعره العميقِ المعاني البديعِ القوالب، نزعتُه الإصلاحية فتعاطَى الشعر بدافع العمل لإقامة النهضة التي كانت مهتف ضميره ومتعلق فكره، فتزعم بذلك طريقة جديدة في الشعر؛ إذ أدخل به أغراضًا لا عهد للشعر بها: من المبادئ العامة التي روّجها بالشعر، وخدم بها الفكرة الإصلاحية.

فكانت آياته البيانية حجة للجيل الأول من رجال الفكر والصحافة والسياسة في أول القرن الحاضر، تثبتهم على منهج العمل، وتحدو بهم إلى غاياته الشريفة، قَرُبَ منالها أم بُعد.

* * *
* *
*

الشيخ محمد بيرم

كانت الجامعة الزيتونية بتونس في أوائل النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري تسير في تدريسها على طريقة تحليلية نقدية متأثرة تأثرًا قويًّا جدًّا بوراثة مناهج البحث والنقد والتحقيق التي تأصَّلت في تلك الجامعة منذ القرن السابع بابن زيتون وازدهرت في القرن الثامن بأمثال: ابن خلدون وابن عرفة، فربطت فروع العلم بدائرة واسعة جامعة جعلت قطبها العلوم الحكمية العليا، وضبطت أقطارها في نطاق المنهج الموحد الذي تقاربت به طرائق العلوم الحكمية والشرعية والأدبية متجاوبة مع طريقة التدريس الأعجمية التي برز بها العضد وسَعْد الدين التفتازاني، ثم شاعت في بلاد إيران وأفغانستان ثم امتدت إلى الهند، فولدت عمق النظر في العلم وحرية الاجتهاد في الدين.

فلما انبعثت دعوة النهضة العلمية لإصلاح العالم الاسلامي، تلك الدعوة التي صدع بها في منتصف القرن الثالث عشر الهجري بتونس الشيخ محمد قابادو، وجدت تلك الدعوة أرضًا صالحة لبذورها في المعهد الزيتوني. وقد كان يعز أن توجد في ذلك القرن في معاهد العلوم الإسلامية تربة صالحة لثمار تلك البذور، وأخرجت تلك البذور شطأها في نخبة من شباب طلبة العلم في جامع الزيتونة الأعظم، ألقت آذانًا مُصغيةً، وفتحت صدورًا رحبة لدعوة الشيخ قابادو حتى تعلقت به وآمنت بمذهبه ودعت إليه.

وإن من يعرف ما كان لحامل راية العلوم والآداب يومئذ بتونس وجامعها الزيتوني الأعظم، وملك العلماء والأدباء، شيخ الإسلام محمد بيرم الرابع، من رعاية لقابادو وحماية لدعوته؛ ليجد من الأمر الطبيعي البسيط أن يكون أقرب نخبة الشباب من شيخ الإسلام، وهو ابن أخيه ونشء تربيته محمد بن مصطفى بيرم وهو مترجمنا من أعظم الشباب انقطاعًا لخدمة المذهب الذي دعا قابادو إليه، ومناصرة المساعي الإصلاحية المتفرعة عنه.

كان مترجمنا في ريعان شبابه لما علق بالدعوة الإصلاحية، وانطلق يعمل لخدمتها، وإعلاء كلمتها، فسرعان ما أصبح كل همه في مطالعة الحوادث السياسية وتتبع أطوار القضية الإسلامية، كما يحدثنا بذلك عن نفسه.

وانخرط في سلك العلماء شابًّا، ابن ثلاث وعشرين سنة، وانتصب للتدريس بجامع

الزيتونة، ولم يكن له في التوجيه الفكري والإنتاج العلمي ما كان لصديقه ورفيقه الشيخ سالم بوحاجب لانصراف اهتمامه كاملًا إلى السياسة والحياة العامة، وكان عظيم النقمة على الحكم القائم، شديد التبرم به، كما هو شأن العصابة الإصلاحية التي يتزعمها خير الدين التونسي، فلما تقلّد خير الدين الوزارة كان مترجَمُنا، الشيخ محمد بيرم، من خاصة أعضاده، فاستعان به في مشاريعه العظمى، مثل: إصلاح التعليم الزيتوني، وتأسيس المدرسة الصادقية، وتأسيس نظام الأوقاف، وإصلاح المحاكم الشرعية وتأسيس دار الكتب الزيتونية، فكانت جهوده كلُّها منصرفة إلى ذلك العمل الإنشائي العظيم، وأسندت إليه رئاسة الأوقاف ثم نظارة المطبوعات، وقد حكى عن نفسه أن وفرة الأعمال التي كان يضطلع بها وما تتطلّبُ من جهد قد أنهكته وأثرت في صحته اختلالًا هو الذي كان السبب في ابتداء أسفاره إلى أوروبا، فكانت سفرته الأولى سنة (1292هـ)، فسافر بطريق البحر إلى إيطاليا ومنها إلى فرنسا وتكررت أسفاره إلى أوروبا فعاد إليها سنة (1295هـ) وشهد المعرض العام في باريس سنة (1878م)، وزار لندن وعاد إلى تونس على طريق الجزائر ثم عاد إلى فرنسا أيضًا سنة (1296هـ). وكانت هذه الأسفار مزدوجة الغرض بين التداوي من المرض العصبي الذي استفحل فيه، والقيام بمساعٍ سياسية ذات أهمية لا يتسع مجال هذا المقال لِإيراد تفاصيلها. ولكن الإخفاق كان ملازمًا له في كلٍّ من الغرضين. فقد زادت صحته اختلالًا وتضعضعًا إلى الدرجة المنهكة، كما أنه لم يلاقِ نجاحًا في أغراضه السياسية التي سافر من أجلها فلعبتْ به الدسائس، وترامته أمواج المكر والكيد إلى لجج الأخطار. فكان مجموع الأمرين يقوّي ثورته العصبية، ويزيد في سخطه على الأوضاع، ودقة شعوره بالعوائق والعراقيل، التي تلقاها المساعي الإصلاحية، حتى دفعت به تلك الحالة النفسية الحرجة إلى التصميم على هجران البلاد طلبًا لمجال الإصلاح لتنفيذ مبادئه الإصلاحية في قطر غيرها من أقطار الإسلام. فكانت هذه الهجرة أسعد فرصة للوصل بين حركتي الإصلاح الإسلامي المغربية التي دعا إليها قابادو، والشرقية التي دعا إليها السيّد جمال الدين الأفغاني.

كان الشيخ محمد بيرم في باريس لما صح عزمه على الانفصال النهائي عن تونس، وكان السيد جمال الدين الأفغاني يومئذ مقيمًا بمصر مشتركًا في العمل السياسي منذ سنين، على اتفاق محكم وارتباط وثيق بالوزير الشهير مصطفى رياض. وكان الشيخ محمد بيرم قد توثقت صلاته أيضًا في سفراته الأوروبية برجال من عمد حركات

الإصلاح والحرية في العالم الإسلامي، من أعظمهم وأشهرهم الصدر الأعظم مدحت باشا مؤسس الدستور العثماني، الذي يلقب بأبي الأحرار، وقد استحكمت صلته به في باريس سنة (1295هـ). زيادة على ما مهدت له رحلات المهاجرين إلى الشرق قبله، من خلص أنصاره، من صلات وعلاقات، مثل: الشيخ إبراهيم السنوسي الفاسي، والوزير رستم التونسي، اللذين تلقياه عند نزوله بالإسكندرية، ولا شك أن آفاق الأمل في صلاح ميادين العمل في الشرق قد تفتحت بتلك الصلات العيانية والكتابية، ولم يتمكن الشيخ محمد بيرم من مفارقة البلاد التونسية بعد المساعي الملحة، إلا في شوال سنة (1296هـ)، فقصد البلاد المصرية عن طريق مالطة. ولكنه لم يدخل مصر إلا وقد كان السيد جمال الدين الأفغاني فارقها منفيًّا عنها، لما فسد الأمر بينه وبين الخديو توفيق بحدثان ولايته.

وتنقل الشيخ محمد بيرم في بلاد الشرق الإسلامي، واتصل بالعظماء من قادة الحركات الإسلامية الكبرى وقصد بيروت، فالتقى فيها بصديقه مدحت باشا، ومن هناك سافر إلى تركيا وجدد صفاء علائقه مع الوزير خير الدين، وكانت قد تكدَّرتْ مدة بقاء الشيخ بيرم في تونس بعد انفصال خير الدين عنها، وأقام في إستانبول أكثر من سنتين تخللتهما رحلة إلى إيطاليا بطريق النمسا وبلاد البلقان لاستقدام عائلته من تونس والاستقرار بإستانبول. ولكنه لم يحقق عزمه على الإقامة هنالك إذ عاد إلى مصر واستقر فيها نهائيًّا.

وإذا كان الشيخ محمد بيرم لم يدرك السيد جمال الدين الأفغاني في مصر، ولم يلتقِ به أصلًا، فإن ذلك لم يَحُلْ بينه وبين الاتصال بحركته والانضمام إلى الجمعية السرية الإسلامية العالمية التي أنشأها في « كلكته » ببلاد الهند، فكان أثرها عظيمًا في بلاد الإسلام كلها، وهي جمعية « العروة الوثقى ».

وإن من أعجب ما يلاحظ في هذا الصدد أمرين، **الأول**: أن الشيخ بيرم لمجرد دخوله مصر للمرة الأولى، قد عمر الوكر الذي خلا بسفر السيد جمال الدين الأفغاني، واتصل بعين الوسط الذي كان يحيط بالسيد جمال الدين في حِمَى الوزير مصطفى رياض.

والأمر الثاني: هو أن الثورة العرابية قد اندلعت نيرانها بمصر بعد أن فارقها الشيخ محمد بيرم، معاقبًا للسيد جمال الدين، وأن عين التهمة التي سلطت على السيد جمال الدين بتدبير تلك الثورة، قد سلطت على الشيخ محمد بيرم من طرف السلطنة العثمانية لما عاد إلى إستانبول آتيًا من بلاد البلقان سنة (1299هـ).

ولقد عادت هذه الأسفار، والمشاهد، والمعارف، والصلات، والمقابسات، على محمد بيرم بفوائد جمة، كان مظهرها في اتساع ثقافته وصقل مواهبه، وتمكنه من عوامل خبرة سياسية، ما كانت تتاح له لولا هذه الأسفار والاتصالات، وهذه العناصر الجديدة التي دخلت على ثقافته ظهرت نتائجها في صبغة تفكيره، وخصائص أدبه.

فقد كان نظره إلى القضية التونسية باعتبار كونها مندرجة في قضية الإسلام الكبرى، وكان هذا التعميم – من أول أمره – فرضًا متولدًا عن محاولات نظرية لحلول المشكلة، على نحو ما وصفها أستاذه محمود قابادو، فلما خرج بتلك النظرية إلى مجال الاختبار العلمي؛ أصبحت نتيجة يقينية لاستدلال تجريبي، تنزلت به منزلة الأصل الأصيل الراسخ في أسس مذاهبه الفكرية والسلوكية.

من هنا نلاحظ أنه لم يزل منذ ابتداء رحلاته يتحلل شيئًا فشيئًا من ضيق الأفق المحلي، سابحًا في متسع الأفق الأعلى المنطوي على قضية الإسلام في صورتها الجوهرية.

فنجده وهو في باريس مهتمًا بقضية عرضية ظهرت بتونس مدة غيابه عنها، وهي قضية الوافد على البلاد من دعاة الطريقة السنوسية الذي أنكر الناس عليه أخذه في عباداته بأمور تختلف عما عليه المعروف من المذاهب المتبعة، ونلاحظ من تعليقه على هذا الحدث نزعته إلى الاهتمام بالتفكير في استمداد الأحكام الدينية وشعوره بالاتجاه إلى محاولة فتح باب الاجتهاد شعورًا يختلف به نظره إلى تلك المشكلة عن نظر علماء عصره وإن لم ينته به إلى الوقوف من تلك القضية موقفًا فاصلًا.

وبتلك النزعة إلى تأصيل الأحداث بالنظريات، والسمو بها إلى أفق التحليل والتعليق، كان الشيخ محمد بيرم مؤسس النثر الصحفي في تاريخ الأدب العربي بتونس.

فقد أسندت إليه نظارة المطبعة الرسمية، وبتلك الصفة كان المشرف على تحرير جريدة « الرائد التونسي ».

وكانت جريدة « الرائد » إلى ذلك التاريخ، وقد مضى على تأسيسها أكثر من خمسة عشر عامًا، لم تعرف المقال بمعناه الحقيقي باللغة العربية إذ كانت لا تنشر إلا الأخبار والتعاليق والمقالات المعربة.

فابتدأت تنشر – بين حين وآخر – مقالات ترتبط بالأحوال الراهنة، وأخرى توجيهية ذات صبغة مجردة بما تميزت بجميعه طرائق النثر المستحدثة في الأدب الصحفي.

على أن الارتسامات الذهنية، والحركات الفكرية التي تكونت له في أسفاره قد ولدت على يده فنونًا نثرية حديثة التفتق من التحرير الوصفي والتحرير العلمي والمقال السياسي.

فانصرف قلمه إلى أوصاف البلدان والطرق والمباهج والاختراعات التي اشتملت عليها البلاد الأوروبية وقامت بها حضارتها، وإلى وصف حركات المجامع البشرية، وتاريخ الممالك والبلدان، وبحث المؤسسات الغربية، والنظم، وما ينتج عن ذلك من العبر المؤدية إلى محاولة تقرير القواعد العامة لشؤون المجتمع الإنساني.

كما انصرفت خبرته السياسية الواسعة وثقافته العلمية الراقية إلى إمداد قلمه بمادة المقال السياسي الذي كان فارس ميدانه بما ترك من آثار في التحرير السياسي كان لها نفوذ عظيم على وضع أصول الاحتجاج للنضال السياسي الذي طفح به تاريخ هذا القرن.

وقد أبرز هذه الموهبة بصفة خاصة في جريدته التي أنشأها بالقاهرة بعد استقراره بمصر وهي جريدة « الإعلام » فكانت لسان الحركة الإسلامية من سنة (1302هـ) إلى أن انقطعت سنة (1306هـ).

كما أبرز آية ثقافته وخبرته في كتاب « صفوة الاعتبار » الذي حرر أجزاءه الأولى عند إقامته في إستانبول، وطبعت منه أربعة أجزاء في « المطبعة الإعلامية » بمصر سنة (1302هـ)، ثم طبع الجزء الخامس بعد وفاته بمطبعة « المقتطف » سنة (1311هـ).

ومع كون الشيخ محمد بيرم المنشئ الأول لفن النثر الصحفي باختلاف أغراضه والمخرّج لأعلامه في تاريخ الأدب العربي بتونس، مثل: محمد السنوسي وعبد الرحمن الصنادلي؛ فإن طريقته الكتابية لم تكن تخلو من ثقل وتفكك وصعوبة ترجع إلى شدة العنت الذي لقيه في التحلل من الأوقار التي كانت ترهق الأدب النثري، فلما حاول الخروج من تلك المناهج المألوفة أعنته الأمر وأضناه. فجاءت جمله، على ما يجد قارئه فيها من ثقل، هو نتيجة ما أصاب تركيبها من ارتجاجات لما حاول صاحبها التحرر بها من القيود التي كانت محيطة بالنثر الأدبي في تونس في ذلك القرن.

* * *
* *
*

الشيخ محمد السنوسي

ارتبطت حركة الإصلاح التونسية بحركات الإصلاح الإقليمية التي ظهرت في العالم الإسلامي: حركة مدحت باشا في تركيا، وحركة السيد جمال الدين الأفغاني في الهند وأفغانستان، وحركة رياض باشا في مصر.

فلما استبان لنظر القائمين بتلك الحركات أن المشاكل التي تهدف حركات الإصلاحات المحلية إلى حلّها، إنما تولَّدت عن أصل عريق يمتد إلى أسباب الانحطاط الإسلامي، التي كان جمال الدين أول من كشف عنها في رسالة الرد على الدهريين، استقرت الآراء على أن عللًا نشأت عن أسباب عامة، وتولدت من عوامل عالمية لا تختص بقطر دون قطر من بلاد العالم الإسلامي، لا يمكن أن تعالج بصفة محلية جزئية دون أن تمتد وسائل العلاج إلى المحل المشترك الذي انبعثت منه جراثيم الداء إلى كل عضو من أعضاء الهيكل الإسلامي.

فابتدأ الأمر بتواصل مراكز الحركة الإصلاحية وتعاطفها، ثم انتهى إلى امتزاجها والتحامها في حركة موحدة تزعمها الزعيم الفكري لفلسفة النهضة الإسلامية، السيد جمال الدين الأفغاني، مكوّن جمعية « العروة الوثقى ». وكان الشيخ محمد بيرم وهو سفير الحركة الإصلاحية التونسية في الشرق، أحد السابقين الأولين من الأركان الّذين أقيمت عليهم جمعية « العروة الوثقى » واستمر الشيخ محمد بيرم بمقامه في الشرق، وتنقله بين أقطاره، أداة الوصل بين العروة الوثقى وبين رجال الإصلاح التونسيين، وكان موضوع حديثنا وهو الشيخ محمد السنوسي أخص هؤلاء الرجال بالشيخ محمد بيرم وأتمهم امتزاجًا به، فهو وليه الأدنى وشيخه المحبب وهو الذي وصله بالحياة العامة، ودفع به في ميدان السياسة والصحافة، وقرنه بتلك الحركة الإسلامية الكبرى.

فإذا كنا نتحدَّث عن الشيخ محمد السنوسي باعتبار كونه ركنًا من أركان النهضة الأدبية بتونس في علمه وفكره وقلمه وعمله في نطاق « العروة الوثقى »، فإنما نقدمه بهذه الصلة التي هي أصل توجيهه في حياته الأدبية، ونجعل اعتمادنا عليها في التعرف إليه وتحليل شخصيته العظيمة الأثر في التاريخ الفكري للبلاد التونسية، بحيث إن الحقبة من تاريخ البلاد التونسية التي تقوم على عنق القرنين: الثالث عشر الهجري والرابع عشر الهجري،

وتتّصل بالمسألة الإسلامية الكبرى، وخاصة ما يتصل منها بنهضة الفكر وازدهار الأدب وارتقاء الصحافة وانتشار الطباعة - هي حقبة لا يجد الدارس لتاريخ تونس عنوانًا أوضح لها من أن يدعوها باسم الشيخ محمد السنوسي.

فقد نشأ في الربع الأخير من القرن الثالث عشر الهجري ملتحقًا بجامع الزيتونة الأعظم، واختلط بأعلام النهضة الفكرية في ذلك المعهد العظيم فبدت نجابته الفائقة ومواهبه الخارقة، وبكر بدافع نبوغه الوثاب إلى الانتصاب للتدريس، فكانت دروسه مظهرًا لما أوتي من المواهب العجيبة في سعة العلم، ومتانة الفهم، والفصاحة البديعة المنوال، العزيزة المثال، وكانت ملكته الأدبية مع ذلك أسمى وأظهر من ملكته العلمية؛ فاشتهر بسرعة التحرير وسعة المطالعات التاريخية والأدبية والموهبة الشعرية الحية والملكة الإنشائية الرفيعة إلى ما أوتي من الهمة والنشاط وسرعة الإنجاز.

وبهذه الصفات العبقرية اعتنى أستاذه الشيخ محمد بيرم فَجَرَّهُ إلى خوض غمار الحياة العامة في أثره ليكون له عضدًا وقلمًا؛ فانتخبه كاتبًا لمجلس جمعية « الأوقاف » ومحررًا لجريدة « الرائد التونسي »؛ فتوثق بذلك اتصاله بمركز السياسة التونسية وقويت علاقته بالوزير خير الدين ورجال حركته الإصلاحية.

ولما انفصل خير الدين عن الحكم التهبت في نفس مترجمنا حميَّة الحماس فدفعت به إلى إظهار شخصيته وأقبل على المؤسستين اللتين بين يديه « المطبعة، وجريدة الرائد »، يعضّ عليهما بالنواجذ ويذبّ عنهما، ويؤلف ثقة الرأي العام حولهما.

ورجا أن يجد من الوزير مصطفى بن إسماعيل عونًا على تنفيذ المبادئ التي آمن بها وتحيز إليها، فكتب في تمجيده وتوجيه أعماله مستدرجًا إياه إلى مواصلة مشاريع الإصلاح حتى لا تنقطع بسقوط خير الدين، وكانت سياسته هذه هي سياسة أستاذه وولي توجيهه الشيخ بيرم.

ولكن هذا الطريق لم ينته بهما إلى الغاية التي أملا تحقيقها من وراء ذلك الانتماء السياسي إلى ابن إسماعيل، فكما شعر الشيخ محمد بيرم بالخيبة وانقطع عن العمل وهجر البلاد، فقد شعر مترجمنا أيضًا بنفس شعور أستاذه وصديقه، ولما هاجر الشيخ محمد بيرم وانغمس في الحركة الإسلامية الواسعة النطاق كان ذلك جاذبًا قويًّا للشيخ محمد السنوسي إلى ما وراء الحدود التونسية ومحركًا لمحاولاته التخلص مما يربطه بالحكومة كما تخلَّص من ذلك شيخه من قبل.

وجاء انتصاب الحماية الفرنسية على تونس فانفصل عن تحرير جريدة « الرائد » وخرج من البلاد يتبع خطى أستاذه في رحلة واسعة، فخرج من تونس في رجب سنة (1299هـ)، وقصد إيطاليا حيث كان يقيم صديقه الوزير حسين، وهو من عُمَدِ الحركة الإصلاحية بتونس؛ فأقام في ضيافته وجال برفقته في البلاد الإيطالية واتصل بواسطته هنالك بالكاتب السياسي المصري الشهير إبراهيم المويلحي ومكنه ذكاؤه وعقله من أن يدرك من دواخل الحياة الأوروبية ما أتم تكونه في السياسة والاجتماع.

وسافر من إيطاليا إلى دار الخلافة العثمانية؛ فالتحق هنالك بأستاذه محمد بيرم وبقية رجال العصابة الإصلاحية الذين سبقوا إلى الأستانة مثل: خير الدين ورستم ومحمد العربي زروق، وكان مأوى مترجمنا في إستانبول كمأوى أولئك السادة من قبله إلى ظل الرجل الفاضل السيد محمد ظافر ابن السيد محمد المدني المسراتي؛ وهو معتقد السلطان عبد الحميد وصفيه ونجيّه، وسافر من الأستانة إلى جدة فحج في تلك السنة وشهد تنصيب الشريف عون الرفيق في إمارة مكة، ورحل من مكة إلى المدينة المنورة، وتمكن في إقامته بالحرمين الشريفين من معرفة أعلام من علماء الإسلام ترصَّع بمعرفَتِهم والاجتماعِ بهم تاريخُ حياتِه الحافلة وأَخَذَ عنهم وروى بأسانيدهم. ومن المدينة المنورة خرج مع الركب الشامي فدخل دمشق آخر صفر سنة (1300هـ) واجتمع في دمشق بالأمير عبد القادر الجزائري، وكان قد تقدم إليه بمكتوب من الشيخ محمد بيرم، واجتمع في دمشق وبيروت بكثير من أهل العلم والأدب ومن بيروت رجع إلى تونس؛ فاستمر على عمله في إدارة الأوقاف سنة (1302هـ) ثم اشترك في الحركة الاحتجاجية الكبرى ضد النظام البلدي وتزعمها ووصلها بحركة جمعية « العروة الوثقى » فنفي إلى قابس وعزل عن وظيفته ثم رجع من النفي ودخل في المناصب القضائية بالمحكمة المختلطة، ثم بالعدلية التونسية، ورحل إلى باريس سنة (1308هـ) ثم بقي على نشاطه الفكري والقلمي إلى وفاته سنة (1318هـ).

ولقد تمكن هذا العبقري الفذ بذكائه وثقافته ومواهبه وأدبه من أن يكون المثال الكامل لتطور الأدب العربي بتونس في مجموع نواحيه.

فلقد تهذب النثر على قلمه وفارقه الثقل الذي كان مخيمًا عليه في قلم الشيخ محمد بيرم فمال السنوسي به إلى دوحة من التجديد هادئة دانية مطمئنة، واستطاع أن يدخل

عليها القصد الفني الذي تكون به نثر أدبي على غير المنهج القديم المألوف؛ فظهرت في نثر الشيخ السنوسي روح صافية فيها الوضوح والانسجام والاطراد وفيها السمو الأدبي بصفة لم تتح لنثر أستاذه محمد بيرم، بحيث يصح أن نعتبر الشيخ السنوسي ثمرة المدرسة النثرية بتونس في ذلك الطور.

وقد بدت آثار هذا القلم السيال في جريدة « الرائد التونسي » وترقّتْ نحو غايات اكتمالها في السنين الخمس التي بين ابتداء عمله في الرائد وانفصاله عنه، ثم لما عاود العمل الصحفي في « الجريدة الحرة » التي أنشئت بتونس سنة (1305هـ)، وهي جريدة « الحاضرة »؛ فكان يكتب مقالاتها الافتتاحية على النحو الذي انتهت إليه مقالاته في « الرائد » عند انفصاله عن تحريرها منذ سبع سنين.

وكما بدت نزعة مترجمنا الإصلاحية وثقافته العلمية في نثره فإنهما قد فاضتا على شعره، فتعاطى الشعر بدافع الأمل لإقامة النهضة التي كانت مهتف ضميره ومتعلق فكره وإحساسه، وإن لم يكن قويّ الانفعال بالروح الشعرية الفنية فقد فتح على كل حال غرضًا جديدًا للشعر يعتبر مميزًا لدور من أدوار الأدب العربي بتونس، وذلك هو غرض الشعر الاجتماعي.

ولقد كان الشيخ السنوسي يتطاول إعجابًا بأنه فاتح الباب لوصف غرائب الاختراعات الغربية، ويحق له أن يتطاول بأنه فتح للشعر العربي غرضًا صار به مصور حضارة جديدة كما صور الحضارات القديمة، وكان السنوسي في هذا الغرض إمامًا للرصافي في وصف القطار وشوقي في وصف الطائرة، وذلك بقصيدته التي سماها « الفريدة في المخترعات الجديدة » وطالعها:

أرأيت كيف تقارب البلدان ... بالمزجيات جرت على القضبان

وقد نالت شهرة واسعة في عصره.

على أن نتاجه في النثر العلمي قد يفوق كمية وأهمية نتاجه في الشعر والنثر الفني؛ فقد أكثر من التآليف والتحارير حتى أصبحت آثاره القلمية أعظم مجموعة صدرت عن فرد واحد في ذلك الطور من تاريخ تونس.

فـ « مسامرات الظريف » الذي جعله مشتملًا على تراجم القضاة والمفتين وأئمة جامع الزيتونة، و« مجمع الدواوين التونسية » الذي استوعب فيه شعر نحو الخمسين

فحلًا من فحول الشعر بتونس منه الجزآن اللذان خصصهما لأستاذه محمود قابادو، وامتازا بالطبع عن بقية المجموعة، و « مطلع الدراري في توجيه النظر الشرعي على القانون العقاري » نحا فيه مناحي بديعة في تحقيق مناط الأحكام الفقهية، و« الرحلة الحجازية » التي تنزل منزلة الرأس من جميع آثاره القلمية بما تجلى فيها من متانة التحرير مع السهولة والوضوح وبراعة الوصف ووفرة النكت الأدبية وهي في ثلاثة أجزاء. أفرد جزءًا منها بالكلام على إيطاليا فكان فيه بارعًا في إدراك صميم الحياة الغربية وتذوق ألوانها، وخصص الجزء الثاني للكلام عن تركيا والحجاز وسوريا ومالطة، وخصص الثالث لتراجم الرجال المشاهير الذين اتصل بهم في رحلته، أو ورد ذكرهم فيها بما دل على سموه الثقافي، ودقة ملاحظته، وقوة شخصيته.

ولكن هذا الأثر الجليل، على علو مكانته، لم يتح له ما أتيح لبعض آثاره الأخرى من النشر، فلعلّ هذا الدَّين يوفي به مستقبل الأيام.

* * *
* *
*

محمد البشير صفر

كان فيما خلفت حركة الإصلاح في القرن الماضي من تراث زكي، استغله القرن الحاضر استغلالًا طيبًا زكيًا مباركًا، المدرسة الصادقية التي أنشأها الوزير خير الدين، مدرسة قومية، تعليمها عربي ديني، وتربيتها متينة صادقة، ودائرة التعليم فيها متسعة معصَّرة بتعليم اللغات الأجنبية الحية، والرياضيات والطبيعيات والاجتماعيات، وقد أصبحت الشبيبة المتخرجة من تلك المدرسة متأثرة بالمبادئ التي جاهد خير الدين وأعضاده من دعاة الإصلاح أربعين سنة في سبيلها؛ فكانت شبيبة الصادقية متعلقة بخير الدين تعلقًا شخصيًّا مباشرًا، تمتزج به، وتستمد توجيهها الأدبي من لدنه. وأصبحت المبادئ الإصلاحية التي بسطها خير الدين في كتابه « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » هي المثل الأعلى الذي يفادي الشباب في سبيله لتحقيق نهضة الوطن.

واستمرت الصادقية بعد أن انفصل خير الدين عن حكم البلاد ثابتة الأسس قائمة الهيكل سليمة الكيان، يتدرج طلبتها في الدراسة الثانوية إلى أعلى درجاتها، وسافرت إرسالية أولى من طلبة الصادقْية على نفقة المدرسة لإتمام الدراسة في المدارس الثانوية ودور المعلمين بفرنسا سنة (1297هـ) ثم التحقت بها إرسالية سنة (1298هـ).

وكانت البلاد قد خلَتْ تقريبًا من رجال الحركة الإصلاحية. فلم يَبقَ مقيمًا منهم في البلاد التونسية إلا الشيخ سالم بوحاجب، فالتفّت حوله نخبة من الرجال، منصرفة جهودهم الفكرية والأدبية إلى ما يتلاءم مع عزلتهم من نتاج ذي صبغة فردية لم تنقطع صلته بأدب النهضة، ومن أبرز تلك العصابة الشيخ محمد السنوسي.

وكانت الإرساليات المتخرجة من الصادقية والملتحقة بفرنسا لاكتمال دراستها الثانوية، ومواصلة دراستها العليا، قد نما عددها وبدأت تتأثر في معارفها وتربيتها بالمدارس الفرنسية وحياة المجتمع الفرنسي.

وكان نظام الإرساليات الصادقية، يجعل عليها رئيسًا منها؛ لتنظيمها، وتوجيهها، وإدارة شؤونها، وتولي الإنفاق عليها.

وكان هذا الرئيس عند استهلال القرن الهجري الحاضر شابًّا نابغًا من طلبة القسم الأول في « ليسي سان لوي » بباريس هو مترجمنا محمد البشير صفر.

وقضت ظروف وطنية خاصة، كان محمد البشير صفر قد أنكرها أولًا، ثم عاد إلى الإيمان بها، بأن ينقطع أبناء الصادقية عن مواصلة دراستهم بفرنسا، وأن يدخلوا الإدارة للاضطلاع بمسؤولياتها.

فرجع البشير صفر ورجع رفاقه إلى تونس، ودخل منخرطًا في سلك الوظيفة العمومية مع مباشرته التعليم الابتدائي بفرع المدرسة الصادقية مديرًا للفرع ومعلمًا به.

ولم تكن هذه الأعباء الإدارية والتعليمية الرسمية لتلهي مترجمنا عن أن واجبًا مفروضًا عليه وعلى رفاقه نحو أمتهم ووطنهم يقتضي منهم العمل لدعم النهضة الفكرية وبث المعارف بطرق النشر والخطابة العامة وفاءً منهم للحركة الإصلاحية بعهدها الذي طوق رقابهم به منشئ جيلهم المثقف الوزير خير الدين.

فكان كل ذلك يقرب البشير صفر وصحبه من الطائفة القائمة على بقية مما ترك الوزير خير الدين من المبادئ والمناهج، وهي طائفة الزيتونيين الإصلاحيين الملتفين حول أستاذهم الكبير سالم بو حاجب.

كما كان ما لمع به البشير صفر من الذكاء والعلم والفصاحة، وما أثر عنه من صدق اللهجة واستقامة السيرة، أمورًا لافتة لنظر النخبة الزيتونية نحو البشير صفر وإخوانه الصادقيين.

وبهذا التجاذب المتلاقي الطرفين تكونت نخبة متقاسمة على الوفاء بعهد خير الدين والعمل على النهضة بالبلاد التونسية من كبوتها، وصح عزم هذه النخبة على أن لا سبيل لاستعادة العمل المنقطع إلا بتأسيس صحيفة تتجدد بها الدعوة، وتتضح مسالك العمل، فأسسوا جريدة عربية أسبوعية سميت « الحاضرة »، صدر عددها الأول في (ذي القعدة سنة 1305هـ/ أغسطس سنة 1888م)، وهي أول جريدة عربية غير رسمية بتونس، وكان مترجمنا من أركان التفكير والتحرير في تلك الجريدة التي تولى إدارتها صديقه علي بوشوشة، وتولى الإشراف الأدبي على توجيهها رجال من أبناء الجيل السابق فيهم الشيخ سالم بوحاجب والشيخ محمد السنوسي.

وكانت جريدة « الحاضرة » لمترجمنا البشير صفر ميدانًا فسيحًا تدفق فيه قلمه بالمقالات العلمية والاجتماعية والسياسية التي يعمل فيها على إنارة الرأي العام التونسي بحقائق الأحوال الحاضرة والغابرة.

وكانت تلك المقالات تحرر على أسلوب من السهل الممتنع في جمل بليغة رقيقة واضحة، وانتقال من المناسبات الماثلة إلى الذكريات الملحوظة والغايات المقصودة في بيان ساحر وتأليف متناسب وسبك محبوك الأطراف، بما جعل البشير صفر حاملًا راية التحرير الصحفي بتونس في عصره وقدوة المتعاطين بعده لفن المقالات الصحفية.

وقد زاد عمله لخدمة النهضة الفكرية اتساعًا بسعيه في تأسيس الجمعية الخلدونية سنة (1314هـ)؛ للقيام بتدريس العلوم التي كانت مهجورة في التعليم الزيتوني، والتي أُسِّسَتْ دعوةُ النهضة من عهد قابادو على وجوب معاودتها وتوسيع مناهج التعليم العربي لها، وتلك هي العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية.

فقامت الجمعية الخلدونية بهمة مترجمنا بأداء مهمة خالدة في تاريخ الثقافة بالبلاد التونسية، وأقبل عليها الشبان من طلبة الجامع الأعظم في صدر القرن الحاضر إقبالًا عظيمًا.

وكان البشير صفر يقوم بتدريس التاريخ فكانت له محاضرات فائقة رنانة تغص بمستمعيها قاعة الخلدونية الكبرى، وبها ظهر نبوغه، وبدت مواهبه، بما جمعت تلك المحاضرات من القوة الخطابية الرائعة والضلاعة التاريخية إلى أحدث المشاكل السياسية التي كانت تملأ الأفكار يومئذ.

وقد زادت علائقه بالمتخرجين عليه في الخلدونية تمكنًا لمّا أصبح رئيسًا للأوقاف، وصار ينتخب من أولئك الخريجين موظفي إدارته، فكانوا من حوله يأتمرون بأمره، وقد عرفوا من مقامه أستاذًا ومن منزلته رئيسًا ما جعلهم يفادونه بالأرواح.

وبمجموع هذه النواحي من حياته العامة كان البشير صفر أبرز ذاتية تتبدّى فيها قيمة الفكر والأدب والعمل للمصلحة العامة، والاضطلاع بالمشاريع التي انبعثت عنها النهضة التونسية في عامة ميادينها، حتى دعي عن حق أبا النهضة التونسية.

وقد كان لنشأته في باريس واتصاله بالوزير خير الدين والشيخ محمد بيرم والشيخ محمد السنوسي، متصلًا بحركة الإصلاح الإسلامي مؤيدًا للعروة الوثقى.

كما عرف عن كثب الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في زيارته لتونس سنة (1300هـ) ثم سنة (1322هـ).

وعرف زعيم النهضة الوطنية المصرية مصطفى كامل واستحكمت صِلاته، واطّرَدَتْ أعمال التعاون بينه وبين الزعيم محمد فريد.

وكان البشير صفر، وجريدة « الحاضرة »، والجمعية الخلدونية محل اعتناء غير منقطع من مجلة « المنار » والملتفين حولها من دعاة الإصلاح الإسلامي.

وإن ما كان ينشر في « الحاضرة » من المقالات السياسية والاجتماعية والتاريخية لمثال واضح لازدهار فن النثر العلمي الذي جوده في هذا الطور مترجمنا محمد البشير صفر، وكانت براعته في هذا المظهر من مظاهر النهضة الأدبية معينة له على البروز في مظهر آخر هو مظهر الخطابة العلمية؛ فقد كان فارسها الأوحد في دروسه ذات الصدى القوي والرجع البعيد.

وبما كان يبدو عليه من تطابق القول والعمل أصبحت منزلته عظيمة من نفوس الناس، فشهدت القلوب شهادة إطباق على أن سلامة مظهره عنوان طهارة باطنه فلم يزَلْ - حيًّا وميتًا - المَثَلَ المضروب عند الناس للغيرة والوطنية، وكان تعظيم الناس لذكراه من بعده مثلًا مضروبًا في تقدير مقام المخلصين والوفاء بعهد العاملين.

* * *
* *
*

الشيخ محمد الخضر حسين

شاعت دعوة الإصلاح وذاعت بين المفكرين بتونس، منذ ارتبطت النخبة الثقافية الناهضة – في سيرتها نحو المثل العليا لحركاتها – بالحركة الإسلامية العالمية للإصلاح الديني والفكري: حركة العروة الوثقى.

وكان انتشار هذه الدعوة الإصلاحية، من طريق التنويه والانتماء المتغالي والدعاية المتعصبة، فكان من الضروري أن يحدث انتشار الدعوة من تلك الطرق ردًّا إنكاريًّا، ومقاومة خانقة، وإعراضًا نافرًا، لا سيما وقد جاءت الدعوة الإصلاحية تتناول أوضاعًا مما حسّنه الإلف وخلع عليه قدم العهد حُلَلَ الوقار والاعتبار، وإن الدعوة الإصلاحية قد دخلت إلى البلاد التونسية من أول أمرها تجر وراءها عاصفة من الإنكار والمقاومة كانت قد قامت حولها في المشرق فيما جندت القوات العديدة المتباينة بإستانبول والقاهرة وغيرهما من مدمرات لمعاقل الدعوة وسدود في مسالكها، فأحدث بلوغ الدعوة الإصلاحية إلى تونس اضطرابًا في الأفكار وَلَّد انقسامًا وتناحرًا وتنابزًا بالجهل وبالكفر، واعترت الألباب دهشة من جرّاء ذلك الاضطراب، أخذ بها الطلبة والمتتبعون لنشريات الدعوة وكتبها من ذوي المشاركة الثقافية المنزلين دون منازل العلماء، في حال أن العلماء وأصحاب الأقلام كادت أن تتقسّمهم الفتنة بين موقفَيِ الإفراط في مناصرة الدعوة والتفريط فيها.

فكانت هذه الحالة من الاضطراب والحيرة مقتضية ظهور شهاب ثاقب من شهب العلم والأدب، يهدي الحائرين، ويؤمن المضطرين، أو يتناول قضية الإصلاح فيعرضها على معيار البحث العلمي الرصين والنقد المنطقي النزيه اللَّذيْن يسموان بها عن معركة المتبارزين من المُفْرِطين والمُفَرِّطين.

فكان ذلك الشهاب الثاقب الذي متن أركان النهضة الإصلاحية هو رجل الهداية وصاحب السعادة الشيخ الخضر حسين، الذي لو كان للنهضة العلمية والأدبية بتونس في القرن الرابع عشر الهجري أن تتمثل إنسانًا ناطقًا لما كانت إلا إياه، وهو الذي طافت في شخصه أرجاء البلاد الشرقية حتى احتلّت في عطفيه أسمى مقام علمي في الشرق الإسلامي: وهو مقام شيخ الأزهر الشريف.

ورد الشيخ الخضر على العاصمة التونسية من بلاد الجريد لا يحدو به وبأبيه وبأسرته كافة إلا تعلق الفكر بجامع الزيتونة الأعظم وهوى الفوز بما تزخر به العاصمة التونسية من أمجاد العلم ومباهج الأدب.

فدخل مدينة تونس سنة (1304هـ) وهو يافع، ابن اثني عشر عامًا، وانقطع إلى طلب العلم بجامع الزيتونة، فانغمس في غمار الحياة الفكرية والأدبية، لا يشعر بذاته، ولا يأنس بحياته، إلا في ذلك الأفق المُشرق المنعش.

وظهرت قيمته الفكرية وبرزت موهبته الأدبية فأصبح مشارًا إليه بالامتياز بين أقرانه، وزاده خلقُه الزكيّ جلالًا، وطبعه الهادئ حبًّا واعتبارًا، ومنذ انتصب لإلقاء الدروس قبل ولايته التدريس بصفة رسمية، عظُمتْ مكانته في نفوس الطلبة وذاع صيته في العلم الصحيح والفكر الحر؛ فأصبح قائدًا من قادة الفكر ذوي النفوذ البليغ في نفوس الشباب، واشتد تعصب الطلبة الزيتونيين له وعظم اعتدادهم به.

وكانت الحركة الفكرية يومئذ متطلعة إلى بروز نشرة دورية تتناول ما كان يدور في الأفكار والمجادلات من بحوث ونقود، ولم يكن قد صدر قبل ذلك في البلاد التونسية من الدوريات غير الصحف فتطلعوا إلى إيجاد مجلة، فكان مترجَمنا العظيم هو الذي انتدب ليَسُدَّ ذلك العوز، فأصدر أول مجلة عربية في البلاد التونسية وهي مجلة « السعادة العظمى » التي صدرت في شهر المحرم سنة (1322هـ / 1904م).

وبقدر ما أحاط بمجلة السعادة العظمى من القبول الحسن والتأييد وما قابلتها به الصحف من ترحيب وما انثال عليها من التقريظ بالرسائل والقصائد من طرف رجال العلم وطلاب الشباب، فإن كثيرين آخرين قد ساءهم مطلعها وآلمهم ما بدت به من نزعة إلى حرية النقد، ودعوة إلى احترام التفكير، وتأييد لفتح باب الاجتهاد، بمناداة صاحبها في المقال الأول، الذي قدم به مجلته بقوله: « إن دعوى أن باب الاجتهاد قد أغلق هي دعوى لا تسمع إلا إذا أيدها دليل يوازن في قوته الدليل الذي فتح به باب الاجتهاد أولًا »، فثارت الثائرة في وجهه ووجه مجلته من أجل هذه المقالة وأمثالها، وقامت هيئة النظارة العلمية بجامع الزيتونة الأعظم تعارض في صدور المجلة وتطالب الحكومة بتعطيلها، وكانت بذلك مجلبة لكثير مما نال صاحبها من الاضطهاد طيلة مقامه بتونس.

وبرزت في هذه المجلة - بصفة واضحة - قوةُ صاحبها في فني النثر الفني والعلمي،

كما تجلى فيها اتجاهه إلى تجديد أغراض الشعر بصوغ القصائد في المعاني الاجتماعية والحكمية والإشادة بالمجد والتوجيه إلى مسالك النهضة والتحرر والتجدد.

واتجهت المساعي نحو مترجَمنا من الجمعيات الرسمية وغير الرسمية تنتخبه للاشتراك في الأعمال المهمة، فانضم إلى اللجنة العلمية التي قامت بالتعريف بكتب خزائن جامع الزيتونة الأعظم، واشترك في لجنة تدوين التاريخ التونسي وسمي مدرسًا بالجامع الأعظم بالمناظرة، وانتخب للتدريس بالمدرسة الصادقية، ودعا إلى إحياء الآداب العربية بالدراسة في قصيدة بديعة رفعها إلى النظارة العلمية، وكان له درس عظيم الصدى لكتاب « المثل السائر » لابن الأثير، شُدّت الرحال لشهوده بجامع الزيتونة.

وجاء دور المحاضرات العلمية على منابر الجمعيات الثقافية مثل: الخلدونية وقدماء الصادقية، فكان من السابقين الأولين من مبرزي ذلك الميدان، وقام بالمحاضرات البديعة الرنانة، مثل: محاضرتيه الذائعتين: « الحرية في الإسلام » و« حياة اللغة العربية »، وبلغت فكرة إحياء الثقافة العربية وتمكنها من وسائل الانتشار والسيادة مبلغها الأعلى، واندفع طلبة الزيتونة تهزهم الحماسة في سبيل إصلاح تعليمهم فتأسست - تحت إشراف المترجَم وباعتنائه وتوجيهه - أول منظمة طالبية بتونس باسم « جمعية تلامذة جامع الزيتونة » سنة (1324هـ / 1907م).

وبذلك بدأ الشيخ الخضر يستهدف لما استهدف له المصلحون العاملون من قبله، من آثار المكائد والسعايات والدسائس، فأصبحت كل حركة تبدو من الطلبة محمولة على حسابه، ونظرته أعين المسؤولين شزرًا عندما أعلن طلبة الزيتونة الإضراب عن الدروس سنة (1328هـ / 1910م) باعتبار كونه المسؤول عن ذلك التحرر.

وبدأت مظاهر النقمة تنتابه، فناله في المناظرات - التي شارك فيها للإحراز على منصب التدريس من الطبقة الأولى - اضطهادات أبعدته اصطناعًا عن الفوز في المناظرة، على ما أبدى من الكفاءة والتفوق، فزادت بتلك الاضطهادات منزلته ارتفاعًا حتى أصبحت تلك الأحداث مادةً للون من التفكير وغذاءً لصنف من الأدب لم تزل آثارهما حية إلى اليوم.

وأحس المترجَم بتضايق عظيم يرتفع على نسبة ما يرتفع إقبال أنصاره عليه، ومفاداتهم في تعظيمه وإكباره، فترتفع بذلك نقمة أضداده وتكالبهم على أذاه والوقيعة فيه.

فدفع به ذلك التضايق إلى أن يطلب مجالًا لحياته الفكرية والعلمية خارج البلاد التونسية، لا سيما وهو من أنصار الجامعة الإسلامية الكبرى الذين يؤمنون بخدمة الملية الإسلامية خدمة لا تضيق بها حدود الأوطان.

فسافر أولًا إلى مصر وسوريا وتركيا سنة (1330هـ / 1912م)، وكتب عن ذلك رحلة بديعة نشرت تباعًا في جريدة (الزهرة) طافحة باعتباراته وأفكاره ومقابساته ومساجلاته ومقاطيع من شعره.

ثم عاد إلى الرحلة في العام الموالي، فكانت رحلته التي لم يقدر للبلاد التونسية أن تفوز به بعدها.

وقصد في رحلته سوريا، وانتصب للتدريس بدمشق، وتخرجت عليه هنالك نخبة رجال العلم والفكر والأدب الّذين لم تزل ذكراه بينهم جليلة مرعية إلى اليوم، وسافر من سوريا إلى تركيا وألمانيا وبلاد البلقان ثم عاد إلى سوريا، فلم يستقر بها حتى فارقها واستقر نهائيًا بمصر.

ونشر من كتبه ومقالاته وألقى من دروسه ومحاضراته في الأقطار التي تنقل بينها ما رسخت به سمعته العلمية، فاعتبر قطبًا من أقطاب العلم في البلاد الإسلامية مشاع الانتساب إلى دار الإسلام كلها.

وأسس بمصر جمعية « الهداية الإسلامية »، وأشرف على إصدار مجلتها الراقية، وتولى التدريس بالجامعة الأزهرية، ثم دخل في هيئة كبار العلماء وانتخب في عهد حكومة الثورة شيخًا للأزهر الشريف سنة (1373هـ / 1952م) فبلغ بذلك قمة المجد العلمي في عناوينه الرسمية.

وقد كان قبل ذلك من الأعضاء الأولين في المجمع العلمي العربي بدمشق ومن الأعضاء الذين تأسس بهم مجمع اللغة العربية في مصر، وكان في كل من المجمعين ركنًا من أركان العلم والعمل.

بحيث إن معهده الأصلي وهو جامع الزيتونة، والبلاد التي نشأ بها وهي البلاد التونسية، يعتدان بذكر طيب وفخر مؤثل فازا به في أقطار الإسلام والعروبة ما كان لذلك القطر ولا لذلك المعهد أن ينالاه لو لم ينجبا هذا العبقري اللامع الذي رفع لهما لواء الفخار في الخالدين.

الشيخ عبد العزيز الثعالبي

في سنة (1320هـ)، الموافق لسنة (1901م)، ظهر بمدينة تونس شاب غريب الشكل والنزعة غريب المنطق والقلم، كان في أول عهده من طلبة جامع الزيتونة والخلدونية، منقطعًا لركني النهضة الفكرية بتونس يومئذٍ: الشيخ سالم بوحاجب، والأستاذ البشير صفر، وكان مولعًا بحديث السياسة وحركة التطور الفكري، منهمكًا في مطالعة الصحف، حاول احتراف الصحافة فأصدر جريدة سماها (سبيل الرشاد) لم يلبث أن عطلها، وسافر إلى الأستانة ومصر ثم عاد بذلك المظهر الغريب يتكلم بأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ويشيد بحسن حسني الطويراني وعلي يوسف وعبد الرحمن الكواكبي، ويدعو إلى التطور والحرية وفهم أسرار الوجود وأسرار الدين، ويعرب بكلام عربي يطفح بمقالات الحكماء الغربيين من الفلاسفة والطبيعيين.

ذلك هو الشيخ عبد العزيز الثعالبي الذي أصبح فيما بعد زعيمًا عظيمًا وركنًا من أركان الفكر في العالم الإسلامي كله لا في البلاد التونسية فحسب.

لم يكد يظهر الثعالبي بتونس عند رجوعه من رحلته الشرقية، حتى أحاطت به هالة من أهل العلم والأدب، أصبحت ألزم له من ظله، فكان ينتقل محاطًا بهالته تلك في مجامع العاصمة التونسية، ناديًا سيارًا، وهم مأخوذون بحلاوة تعبيره وفصاحة منطقه وقوة عارضته ومقدرته على الإفاضة في المواضيع استرسالًا بلا ملل ولا فتور.

فكأن الشرق، الذي كان المثقفون يحنون إليه ويهتفون بما يشتمل عليه من عبقريات ساحرة، قد أتى يسير إليهم في شخص ذلك الشاب البديع الشكل الغريب المواهب.

وبدأ الناس في استغرابهم شأن هذا الرجل، يلتقطون من كلامه سقطات في مسائل الخلاف بين الصحابة والأولياء والكرامات ويشيعونها على وجهها أو على غير وجهها، حتى بلغت أسماع الحاكمين، وهم الذين يخشون على النظام القائم عليه حكمهم من المواهب المتحررة؛ فتكونت حركة إنكار متعصبة ضد الثعالبي، ورفعت ضده دعوى قضائية، فجرت مرافعات تاريخية في قاعة المحكمة، وكانت الجماهير الشعبية ترصد للمتهم في ذهابه إلى المحكمة ورجوعه تهاجمه بالسب والأذى، ثم صدر عليه الحكم بالسجن؛ فكان مظهرًا لتميز الحركة الفكرية الجديدة، وضحية كونت حوله عطف الكثيرين حتى تقوّت الحركة الإصلاحية به وبنَكْبته.

وظهرت فروع بتونس للحركات الاشتراكية بفرنسا، وصدرت صحف ذات سياسة اشتراكية، فأخذت تناصر حركة التطور الفكري الإسلامي وتستجلب رجالها، وكان مترجَمنا في مقدمة المبادرين إلى تأييد تلك الحركات والتقوّي بها؛ فكان يميل إلى مواقف الأحرار من الاشتراكيين الفرنسيين الذين ينزعون في مقالاتهم وخطبهم نزعة نحو إنصاف الإسلام والحضارة الإسلامية واعتبار حقوق الأمم الإسلامية في جملة حقوق الإنسان.

فكان ما للشيخ الثعالبي من نزعة حرة في تصور الإسلام وتحليل مبادئه يتجاوب مع تلك الدعوات، ولما كان لا يحسن اللغة الفرنسية؛ فإنه كان - في مطالعاته ومراسلاته ومحادثاته - يستعين بالذين يحسنون الفرنسية من رفاقه المسلمين، وغير المسلمين مثل: الهادي السبعي وسيزار بن عطار اللّذين ألّف بالاشتراك معهما كتابًا نشر باللغة الفرنسية باسم « الروح الحرة للقرآن » ضمنه مبادئ الحرية واحترام الإنسانية وكفالة حرية الاعتقاد التي جاءت بها التعاليم القرآنية، وجعله موجهًا إلى الخطيب الفرنسي الاشتراكي(جان جوريس) بمناسبة مناقشة له بمجلس الأمة الفرنسي بشأن سياسة فرنسا في المغرب الأقصى.

وبهذه النزعة التي تنزعها وطنيته وفكرته الإصلاحية الإسلامية، نحو الاشتراكية، تكونت له دواعي الانسجام مع الناشئة التونسية من ذوي الثقافة العربية التي اضطلعت يومئذٍ بأمر الحركة السياسية، وأصدرت جريدة « التونسي »، وعلى رأسها الزعيم علي باش حانبه.

فكان الشيخ الثعالبي أحد عُمَدِ الحركة الوطنية التي تزعمها علي باش حانبه سنة (1325هـ / 1907م)، وكان لسان تلك الحركة جريدة « التونسي » التي صدرت أولًا باللغة الفرنسية، ثم بدأت في إصدار نشرة باللسان العربي كان مترجمنا الشيخ الثعالبي هو قوام تحريرها، فأمسك بذلك بزمام القيادة الوطنية في الميدان الصحفي؛ وأبرز ملكته الفائقة في إجادة التحرير الصحفي، واتضحت مقدرته في تحرير السوانح الصحفية؛ فكان مقدم ذلك الفن من فنون النثر السياسي لولا أنه كان يطيل في تعاليقه حتى يخرج بها عن الحد المألوف للسانحة عند الصحفيين، وإن كان يزينها بما عنده من جمال التعبير ووضوحه وحسن اختيار الألفاظ والمزج بين الوصف والتعليق حتى ينتهي إلى غرضه بانتهاء سرد الحادث الذي يعلق عليه.

وانفتح مجال الخطابة باللغة العربية بمناسبة حركة الطلبة الزيتونيين سنة (1328هـ)، فكان الذي برز من الخطباء التونسيين كلهم في ميدان الخطابة السياسية إنما هو الشيخ الثعالبي بما اجتمع فيه من بلاغة القول وحسن المنطق، وبداعة البداهة والمقدرة على التردد في خطابه بين الصعود والنزول حتى يخرج بإعجاب الخاصة وانفعال العامة مع حسن تؤدته، وتمسكه بأهداب العربية الفصحى، ونكت آدابها، وتوسط لهجته بين الشرقية والمغربية، وطول نَفَسه في الخطابة، حتى إنه يخطب الساعات المتوالية فلا يضجر ولا يتململ ولا يحتد ولا يفتر.

وتلك هي الصفات التي عظم بها شأنه في الشرق حتى شهد له شاعر العراق الأكبر معروف الرصافي في كتاب « نفح الطيب في الخطابة والخطيب » بأنه أعظم خطيب عربي عرفه هذا القرن.

وعلا نجم الشيخ الثعالبي متألقًا في أفق السياسة التونسية بتلك المواهب العجيبة لا سيما بعد أن برزت روح الملية الإسلامية في سياسة الوطنيين التونسيين، ونشبت الحرب الطرابلسية فمست أحداثها البلاد التونسية مباشرة، وطغى الإحساس القومي الإسلامي على الجمهور الشعبي، فاشتد الغليان الاجتماعي، وسمت حرارة الحماسة الوطنية فلم يبق للاستعمار قِبَلٌ باحتمال ذلك المبلغ من الوعي القومي، فأعلنت حالة الحصار، وعطلت الصحف العربية ومنعت الاجتماعات وتوقفت الجمعيات والنوادي، ونزل الإرهاق، سجنًا ونفيًا وعقوبات إدارية، على رجال الحركة السياسية والفكرية وهما ممتزجتان؛ فأبعد كبار قادة الحركة وفي طليعتهم الشيخ الثعالبي فسافر متنقلًا في أقطار البلاد الإسلامية والأوروبية، ثم عاد لما سمح للمبعدين بالعودة إلى تونس فأقام طيلة مدة الحرب العظمى في جو لم يتحرك فيه ساكن لا للسياسة ولا الفكر ولا الأدب حتى وضعت الحرب العظمى أوزارها، وتطلع الناس إلى تجديد وضع البلاد على قاعدة السلم وحرية الشعوب، فكان الشيخ الثعالبي بما له من ماضٍ في السياسة والأدب والإصلاح الديني والاجتماعي، أحق الشخصيات بالانسجام مع هذا التطلع الشاب، فسرعان ما تولى تجديد معالم النهضة وبعث الحياة الصحفية، فأصبح زعيم النهضة التونسية المطلق وتركزت مظاهر الحياة الفكرية والأدبية كلها في شخصه.

وقد كان الشيخ الثعالبي داعيًا دينيًّا ومصلحًا اجتماعيًّا، قبل أن يكون زعيمًا سياسيًّا؛ فلذلك جعل بتوجيهه وقيادته فكرة الإصلاح الديني مسيطرة على روح نهضة الأمة مصرفة لحركاتها.

فكان لخطة النهضة التونسية في هذا الدور منهج نظري هو الذي يهمنا من حياة الثعالبي؛ لأنه الذي يرتبط بسلسلة أطوار العمل الإصلاحي والنهضة الأدبية، فقد صرح في دعوته بلزوم أن تكون الدعوة راجعة إلى مبدأ يؤلف بينها وخطة توحد وجهتها نحو الغاية المثلى، وذلك لا يتحقق إلا باستناد الجرائد التي هي لسان الدعوة إلى مجلة تكون مستودع الفكرة ومنبع التوجيه ولسان القيادة الحكيمة التي تأتمر الصحف بأمرها وتصدع بكلمتها .

ذلك هو البرنامج الذي أنشأ الثعالبي عليه مجلة « الفجر » سنة (1338هـ) مفتتحة بمقال بسط فيه هذا المنهج الذي اطرد سيرها عليه.

وقد أبدت مجلة « الفجر » بفضل مؤسسها العظيم مُثُلًا عزيزة من النثر العلمي وخاصة في الدراسات التاريخية والفلسفية التي صدرت عن قلمه، لا سيما وإن طول ممارسته وسعة رحلته ثم طول عزلته وسعة مطالعته كانت عوامل في اتساع أفقه الفكري وانبثاق روحه البيانية.

ودفعت به الأحداث السياسية إلى العودة إلى اعتزال البلاد، فخرج من تونس سنة (1341هـ / 1923م)، وتنقل بين البلاد الأوروبية والبلاد الشرقية إلى أقصاها، وعرفت قيمته الفكرية والأدبية؛ فأصبح عماد الندوات الأدبية والمؤتمرات السياسية، واتسقت صلات المودة بينه وبين أقطاب الفكر والبيان في العالم الإسلامي، واتسعت خبرته في القضايا الإسلامية والمشاكل السياسية والاجتماعية، وانتصب مدة للتدريس بالعراق؛ فتخرجت عليه نخبة من العلماء والأدباء، ثم استقر بمصر فكان من أعظم الشخصيات الإسلامية البارزة بميزاتها الفكرية والأدبية، ورجع إلى تونس في أخريات أيامه وبين يديه كنز لا ينفد، يفيض منه على جلسائه أفكارًا وأخبارًا ويجيله في قرارة نفسه موعظة واعتبارًا.

* * *
* *
*

نازلي فاضل

التحمت البلاد التونسية منذ أوائل القرن الحاضر بالبلاد الإسلامية الشرقية، بلحمة الروح الإصلاحية التي أنهضت العالم الإسلامي شرقًا وغربًا، إلى أن يطلب لنفسه حاضرًا سليمًا ومستقبلًا سعيدًا يحلان محل حاله المؤلم، ومستقبله المظلم، ولكن هذا الالتحام قد كان حاصلًا بشق واحد من شقي المجتمع التونسي وهو الشق الرجالي. أما المرأة التونسية فلم يشملها ذلك الالتحام إذ كان وضعها الفكري والاجتماعي يختلف بها تمام الاختلاف عن وضع أخواتها نساء العالم الإسلامي في الشرق الأوسط والشرق الأدنى، بتركيا وسوريا ومصر.

فإنه إذا كانت الدرجة العلمية والفكرية للمرأة المسلمة بالشرق منحطة انحطاطًا واضحًا عن درجة الرجل، بما حال بين المرأة وبين التعليم ومعاهده منذ قرون عديدة، فقارب في نسبة الجهالة والأمية بين المرأة التونسية والمرأة الشرقية، فإن منزلة المرأة من العائلة ونسبة مظهرها الحيوي في المجتمع سَمَتْ بها منزلة المرأة الشرقية عن منزلة المرأة التونسية سموًّا واضحًا، زيادة على أن المبالغة في الحجاب لم تصل في البلاد الشرقية إلى ما وصلت إليه في تونس والبلاد المغربية.

وإن الرحّالين التونسيين، الذين كتبوا عن البلاد الإسلامية الشرقية في أواخر القرن الماضي، حتى دعاة الإصلاح منهم، مثل: بيرم والسنوسي، قد كانوا كلهم يلاحظون باستغراب عجيب مظهر المرأة الشرقية في الحياة العامة وما تتمتع به من نفوذ وحرية في نظام الأسرة.

وفي ذلك النظام العام الذي كان يسمو بمنزلة المرأة الشرقية مراحل عن منزلة المرأة التونسية، كان أفراد من النساء قد تميزن في البلاد الشرقية نفسها بما تمكن لهن بالوسائل الخاصة من المستوى البيتي أو من الصلات بالبيئات الغربية؛ فبرزن على صورة من الرقي تلحقهن بالمستوى الرجالي إلحاقا تامًّا.

ولعل أبرز هؤلاء السيدات في الشرق كله، هي التي كان لها بالبلاد التونسية من الأثر البارز مثل ما كان لها بالشرق أو أكثر وهي التي آلت إلى تونس، وانقلبت نسبتها إليها موضوع حديثنا نازلي فاضل.

كانت نازلي من أميرات الأسرة المالكة في مصر؛ فأبوها هو الصدر الأعظم مصطفى فاضل باشا ابن والي مصر الشهير إبراهيم باشا وأخو الخديو إسماعيل، وقد كان ولي عهد للمملكة المصرية، ثم إن نظام الوراثة الذي استحدث للعرش المصري في عهد إسماعيل، بمقتضى الفرمان العثماني، قضى بإبعاده عن ولاية العهد فخرج مغاضبًا واستقر بإستانبول، دار الخلافة العثمانية، وسماه السلطان عبد العزيز ترضية له صدرًا أعظم، وكان من دعاة الإصلاح المجاهرين بما يصعب أن يجاهِر به عظيمٌ في ذلك العهد، وهو مؤلف الرسالة المشهورة التي أبلغ فيها السلطان عبد العزيز ما يدور من الانتقادات على السلطنة العثمانية وما استفحل فيها من أدواء وسماها: « من أمير إلى سلطان ».

وبانتقال مصطفى فاضل باشا إلى الأستانة نشأت ابنته نازلي على سيرة السيدات التركيات، وهن أسمى رقيًّا وأتم حرية من السيدات يومئذ بمصر، وتلقت تعليمًا غربيًّا بالبيت وبمعاهد التعليم الأجنبية بإستانبول، فأتقنت اللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية مع العربية والتركية؛ وكانت كثيرة التردد على فرنسا وإيطاليا، قوية الميل إلى الحياة السياسية التي قامت فيها بأدوار مهمة بين السلطان عبد الحميد وبين الوطنيين الأحرار. وبوفاة والدها رجعت إلى مصر وبقيت كثيرة التردد على تركيا وأوروبا، وقد تزوجت سفير تركيا بإيطاليا. وكان أخوها الأمير حيدر مقيمًا في باريس ومعدودًا من كبار أدباء اللغة الفرنسية.

وفي قصر والدها، الذي كانت تسكنه بالقاهرة، كان يلتئم حولها نادٍ له أثر بعيد في حياة النهضة المصرية يعمره الشيخ محمد عبده ومحمد المويلحي وسعد زغلول وقاسم أمين، وفي ذلك النادي تلاقت الأفكار وتلاقحت، وفيه اتضحت وجهة كل عامِل من العاملين للنهضة الشرقية، ومنه برزت العوامل الكبرى للتطور الفكري والاجتماعي والسياسي في حركة الشيخ عبده وفي حركة زغلول وفي آثار المويلحي وآثار قاسم أمين.

بحيث كان للأميرة نازلي وقصر مصطفى فاضل، في الحياة الفكرية والأدبية للعالم العربي ما كان لقصر رامبويي من أثر في تطور الحياة الفكرية والأدبية بفرنسا في القرن السابع عشر بل بأوروبا كلها.

وقد أتيحت للأميرة نازلي في رحلاتها إلى أوروبا فرص التعرف برجال من أعلام الحركة الإصلاحية بتونس، مثل: الوزير حسين والشيخ محمد بيرم، وتوثقت صلتها بالشيخ بيرم وأبنائه بعد استقرارهم بمصر.

كانت نازلي من أميرات الأسرة المالكة في مصر؛ فأبوها هو الصدر الأعظم مصطفى فاضل باشا ابن والي مصر الشهير إبراهيم باشا وأخو الخديو إسماعيل، وقد كان ولي عهد للمملكة المصرية، ثم إن نظام الوراثة الذي استحدث للعرش المصري في عهد إسماعيل، بمقتضى الفرمان العثماني، قضى بإبعاده عن ولاية العهد فخرج مغاضبًا واستقر بإستانبول، دار الخلافة العثمانية، وسماه السلطان عبد العزيز ترضية له صدرًا أعظم، وكان من دعاة الإصلاح المجاهرين بما يصعب أن يجاهِر به عظيمٌ في ذلك العهد، وهو مؤلف الرسالة المشهورة التي أبلغ فيها السلطان عبد العزيز ما يدور من الانتقادات على السلطنة العثمانية وما استفحل فيها من أدواء وسماها: « من أمير إلى سلطان ».

وبانتقال مصطفى فاضل باشا إلى الأستانة نشأت ابنته نازلي على سيرة السيدات التركيات، وهن أسمى رقيًا وأتم حرية من السيدات يومئذ بمصر، وتلقت تعليمًا غربيًا بالبيت وبمعاهد التعليم الأجنبية بإستانبول، فأتقنت اللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية مع العربية والتركية؛ وكانت كثيرة التردد على فرنسا وإيطاليا، قوية الميل إلى الحياة السياسية التي قامت فيها بأدوار مهمة بين السلطان عبد الحميد وبين الوطنيين الأحرار. وبوفاة والدها رجعت إلى مصر وبقيت كثيرة التردد على تركيا وأوروبا، وقد تزوجت سفير تركيا بإيطاليا. وكان أخوها الأمير حيدر مقيمًا في باريس ومعدودًا من كبار أدباء اللغة الفرنسية.

وفي قصر والدها، الذي كانت تسكنه بالقاهرة، كان يلتئم حولها نادٍ له أثر بعيد في حياة النهضة المصرية يعمره الشيخ محمد عبده ومحمد المويلحي وسعد زغلول وقاسم أمين، وفي ذلك النادي تلاقت الأفكار وتلاقحت، وفيه اتضحت وجهة كل عامِلٍ من العاملين للنهضة الشرقية، ومنه برزت العوامل الكبرى للتطور الفكري والاجتماعي والسياسي في حركة الشيخ عبده وفي حركة زغلول وفي آثار المويلحي وآثار قاسم أمين.

بحيث كان للأميرة نازلي وقصر مصطفى فاضل، في الحياة الفكرية والأدبية للعالم العربي ما كان لقصر رامبويي من أثر في تطور الحياة الفكرية والأدبية بفرنسا في القرن السابع عشر بل بأوروبا كلها.

وقد أتيحت للأميرة نازلي في رحلاتها إلى أوروبا فرص التعرف برجال من أعلام الحركة الإصلاحية بتونس، مثل: الوزير حسين والشيخ محمد بيرم، وتوثقت صلتها بالشيخ بيرم وأبنائه بعد استقرارهم بمصر.

كما مكنتها إقامتها في باريس من التعرف بأفراد من نخبة الشباب التونسي زاولوا دراستهم الثانوية بالمدرسة الصادقية بتونس، ثم واصلوا دراستهم العليا بكليات جامعة باريس، وكثير من هؤلاء الشبان كان تعرفها بهم عند السيد جمال الدين الأفغاني وفي مركز عمل « العروة الوثقى »، فكانت تلاحظ ما يمتاز به أولئك الشبان التونسيون من السلوك المعتدل الذي يفارق تنطع غيرهم من الشباب المستهتر في مجاري الحضارة الغربية، وغير خفيٍّ أن فترة الإصلاح الإسلامي التي نشأت عليها نازلي وعملت لها قد كانت مستقرة على أساس متين بتونس، فكان ذلك رابطًا قويًّا بينها وبين تونس ومحرضًا لها على زيارتها.

فقصدت تونس سنة (1314هـ) بوصاية آل بيرم، واتصلت أول مقدمها بالشيخ سالم بوحاجب وابنيه عمر وخليل، ونخبة من الشباب التونسي العاملين في حركة الإصلاح القائمين على جريدة « الحاضرة ».

واقترن بمقدمها تأسيس الجمعية الخلدونية؛ فكانت أعظم المنشطين لها وأجود المتبرعين عليها.

وعظم إعجابها بالشيخ سالم بوحاجب وما كان يتمثل فيه من سمو الفكر ونشاط العمل، وكان يومئذٍ قد أشرف على الثمانين، وامتزجت بالحياة التونسية حتى قررت الاستقرار بتونس واختارت أسرة الشيخ سالم بوحاجب لها أسرة جديدة فتزوجها ابنه الثاني خليل وسافر للبناء بها في القاهرة على تقاليد البيت المالك المصري سنة (1315هـ)، ثم رجع وإياها إلى تونس فاتخذا لسكنهما بستانًا أنيقًا بضاحية المرسى، وسرعان ما أصبح لقصرها في تونس ما كان لقصرها بمصر من الأثر.

فالتأم حولها نادٍ إصلاحي أدبي تلاقت فيه العناصر والأجيال، واجتمعت الآراء والمعارف والنكت.

وعلى ما أثر ذلك النادي في تقارب العناصر المفكرة وتلاقحها وعلى ما أثر في توجيه الذوق الأدبي وشد عضد النهضة الفكرية؛ فإنه قد أثر تأثيرًا أسمى من ذلك كله فيما ضرب من مثل للمرأة التونسية بالمرأة الراقية التي ليست بالأوروبية المتعلمة والتي ليست منسلخة عن القومية.

فإن عوامل التطور قد بدأت تمس الوسط النسائي ولكن روح القومية كانت حائلًا بين

تلك العوامل وبين إبراز آثارها في حياة المرأة التونسية؛ فكان التعلم متلبسًا بالمدرسة الأجنبية، والتطور متلبسًا بالخروج عن نطاق القومية، فلما اتضح هذا المثل المضروب في الأميرة نازلي للعيان؛ استقرت الفكرة القومية في تونس على أن تتخذ تلك السيدة المصرية الكريمة مثالًا تحتذيه المرأة التونسية في نهضتها، بأن تجعل تعلمها قوميًّا وتطورها في نطاق الروح القومية، فنشأت من ذلك محاولات التعليم الخاص بالبنات المسلمات وتصارعت الآراء في دراسة تلك المشكلة، وكان زعيم النهضة التونسية يومئذ البشير صفر من ذلك على حذر، فلما رافق نازلي هانم في إحدى سفراتها إلى مصر، رجع مقتنعًا بوجوب الأخذ بطريقة إنشاء معاهد التعليم القومي للبنات ينشأن فيها على طريقة تربوية متلائمة مع مقتضى أوضاعهن الخاصة، وأُسست بالفعل - على هذا المنهج - المدرسة الأولى للبنات المسلمات، مشروعًا قوميًّا حرًّا معتمدًا على إعانة من أموال الأوقاف فكانت مترجَمتنا نازلي فاضل، ذات الأثر في التحاق المرأة التونسية بطريق التطور النسائي القومي، كما كانت قبل ذلك ذات الأثر في انبعاث الدعوة إلى نهضة المرأة الشرقية وتحريرها بكتابي قاسم أمين.

* * *
* *
*

صالح سويسي

عبقرية فطرية سامية، تأثرت بالدعوة الإصلاحية إلى أبعد حَدٍّ من التأثر، وتطلعت إلى الأخذ بحظ من العمل الإيجابي لنصرة تلك الدعوة ودعم أركانها وتشييد بنيانها؛ فكان ما ترجم عن سمو الفطرة من قلة الزاد الثقافي، آية لمبلغ البطولة العجيبة، وحجة لما تستطيع سلامة الفطرة الزكية أن تبلغ بصاحبها إليه بدون عدة إلا المواهب الإلهية وسلامة الطباع وطهارة الفِطرِ.

فإن هذا الرجل الذي نعده نحن - وقد عده الناس قبلنا - ركنًا من أركان النهضة الأدبية، وعلَمًا من أعلام الإصلاح الديني والفكري، وموجهًا من موجهي الشعر إلى أسمى مراقيه في تصوير الحياة القومية الفكرية، هو رجل لا يعد في المتعلمين؛ لأنه لم يزاول دراسة منظمة ولا انتسب إلى معهد علمي، ومع ذلك استطاع أن يبرز من خوالد الأفكار والآداب ما كان منارًا للعلماء ومادة لتغذية النتاج الأدبي الرفيع.

هذا هو صاحبنا صالح سويسي« الشريف القيرواني »، وما أحبَّ هذين اللقبين الأخيرين إلى قلبه وما أقوى اعتزازه بهما! ولعلهما من أقوى الدوافع إلى تكوينه على النحو الذي تكونت به شخصيته الأدبية.

فقد نشأ في مدينة القيروان يستلهم من معالمها وآيات عظمتها الباهرة، وذكريات المجد الإسلامي التي تملأ جوها النير العبق، موقظات للحس الباطني، ومحركات لرواكد العزائم والهمم.

كما كان يستلهم من انتسابه إلى النسب النبوي الزكي من كبر الهمة، والعزة الحقة، والكرامة البعيدة المنال، معاني لو جمعت إلى ما يستلهمه من ذكريات القيروان ثم عُرضتْ على ما يحيط بالقيروان في مظاهرها المادية من ضآلة وخمول، وما يحيط بذاته هو من استضعاف وقلة اعتبار لكانت كافية بأن تحدث في النفس شعورًا بتباين ما بين الحياتين، شعورًا يمكّنها من أن تسمو إلى التجرد قدر طاقتها عن ملابسة الحياة المادية، بما فيها من ضِعة وصَغار، وأن تجعل مسبح عواطفها في الحياة المجردة بما يفيض عليها الاعتبار والتخيل من سناء ولألاء.

كذلك عاش صالح سويسي يهيم بالإسلام - غير الإسلام الماثل - وَيَعْتَزُّ بالمجد - غير

المجد الذي يراه الناس - فأصبح له عالمه الباطني الذي أخذ يفتق بما يستمع إليه من دروس العلماء وأحاديثهم، وما يأنس به من أسمارهم ونكت آدابهم، فبدأ يتغنى بالإسلام المثالي والمجد المجرد، وكلما أنست نفسه بتلك المعاني العلوية، ومكنته محاكاته لأحاديث الأدباء والعلماء من أن يعبر عنها تعبيرًا شيقًا، زاد انقباضًا عن الحياة الخارجية وتعلقًا بالمادة البيانية التي هي وحدها الكفيلة بإبراز صور الحياة التي يأنس بها، ويلهو بصورها عن كروب الحياة الماثلة.

وأكد زهده في الحياة التي حوله إصغاؤه إلى دعوة إصلاحية كانت تصف تلك الحياة بالنَّبوة عن روح الإسلام الذي آمن بعظمته، والانحطاط عن مستوى الشرف الذي تبلغه إليه عزة نفسه.

وكان رجل فذّ بين أهل القيروان يستطيع أن يأتيه بما فيه علاج هذه النفس القلقة بتطلعها، الكئيبة بما هي عليه من المنزلة، هذا الرجل الفذ هو ذلك القيرواني الذي قلما يوجد في القيروان وهو الشيخ محمد النخلي الذي كان علَمًا من أعلام النهضة العلمية بجامع الزيتونة، وركنًا من أركان الحركة الإصلاحية يتأيد به الشيخ محمد عبده، ويركز دعوته عليه. ولكن مقام الشيخ محمد النخلي بعاصمة تونس كان يبعد به غالبًا عن القيروان فلا يأتيها إلا لِمامًا في عطل الأعياد أو في فصل الصيف عند الراحة الجامعية.

فكان مترجَمنا صالح سويسي يجد في تلك الخطفات ما يبل صداه ولا يشفي غليله، فيقبل على الشيخ في لهفة ويطلب منه أن يعقد مجالس للدرس لا ينقطع عن شهودها. حتى أصبحت دعوة الشيخ محمد عبده متعة روحه. وذِكر الشيخ النخلي، لمقامه منها، سلواه وعُدَّة ضميره الإصلاحي.

ففاض شعره ونثره بهذا الوجدان الذي أصبح مسيطرًا على نتاجه ومؤثرًا في نتاج الأدباء من حوله ومن بعده.

فكان هو الذي تلقف راية « الشعر العصري » من يد الشيخ محمد الخضر حسين، فكان ذلك المنهجُ الشعري منهجُ الإشادة بالمجد والتوجيه إلى مسالك النهضة والتحرر والتجرد منهجًا منسجمًا مع ما لصاحبنا من سخط على المجتمع وثورة في سبيل الإصلاح واعتزاز بالمجد الإسلامي، فبدأ يتغنى بالقصائد المتوالية في التنديد بسوء حال الأمة الإسلامية، والفرق الواضح بين عظمة ماضيها وحقارة حاضرها؛ فجاءت أنغامه

كلها تحرقًا وعويلًا حتى بلغت به قوة الاندفاع إلى أن استنزل الفناء على الأرض ليريح قومه من عيشة الذل. فكان بذلك حامل راية الشعر الإصلاحي التجديدي، وقد استطاع أن يصلح تراكيبه ويوسع دائرة مفرداته اللغوية، ويتخذ روحًا من الذوق البلاغي، من مطالعاته في الكتب والصحف، حتى استقامت صنعته البيانية وجاد فنه الشعري بالسهولة وتأتّي القوافي، وإن بقيت في نظمه أحيانًا سقطات صناعية وهَنَاتٌ عامية بسبب ضعف تكوينه الأدبي، وقد طبع مجموع لشعره بتونس (1329هـ / 1911م) باسم « زفرات الضمير »، واطرد إنتاجه الشعري في بقية حياته بعد صدور ذلك المجموع نحوًا من ربع قرن، فكان أضعاف ما تضمنه ديوانه المطبوع، وكانت غايته من الشعر في عامة مراحل حياته هي تلك الغاية الإصلاحية، فكان لسان الإحساس القومي والنهضة الفكرية، وكان شعره ينزع أحيانًا نحو الاطمئنان إلى الخير فيفارق السخط على الحياة والتبرم بها عندما تلوح لنظره بادرة من بوادر العمل الجدّيّ في سبيل النهضة والإصلاح، سواء كان ذلك في الحركات السياسية أم الفكرية أم الإحسانية، حتى إنك لتجد التجرد للمثل العليا الجامعة بين مفترق المسالك متمثلًا في شعره؛ إذ نجد فيه الثناء على طريقتين متنافرتين في العمل متعاديتين في المساعي؛ لأنه يرى في كل منهما مظهرًا من مظاهر الخير الذي يطمئن إليه ويسلو به.

ولقد استطاع مترجَمنا بقوة عاطفته المتقدة في سبيل نزعة فكرية هي نزعة الإصلاح الديني، أن ينقل نفسه من ميدان الشعر إلى النثر الفني بل أن يتهجم على فتح باب من أبواب النثر الفني لم يتجرأ قلمٌ قبله على محاولة فتحه وذلك هو باب « الرواية ».

ففي سنة (1324هـ) نوهت الصحف بأن شاعر القيروان صالح سويسي قد ألّف رواية أدبية انتقادية اجتماعية سمّاها رواية « الهيفاء وسراج الليل »؛ فكانت رواية « الهيفاء وسراج الليل » أول رواية ظهرت في تاريخ الأدب العربي بتونس. وهي وإن كانت مقامة على هيكل القصة البسيطة، ضعيفة العقدة الروائية إلا أن أوّليتها من جهة، وابتناءها على فكرة الإصلاح من جهة أخرى، يمَكّن لها منزلة مهمة في تاريخ الفكر وتأسيس نهضة الأدب؛ فإنها قد أسست على الدعوة إلى العلم، والتخلق بالخلق الإسلامي الصحيح، وتشنيع الأوهام الباطلة الملصقة بالدين، والتنويه بعظمة الدعوة الإصلاحية ورجالها: الشيخ محمد عبده في مصر، والشيخ محمد النخلي في القيروان. ومحور القصة حياة شابّ نشأ على الفطرة السليمة بعيدًا عن العلم والحضارة، ثم ارتحل في طلب العلم

فكانت فطرته السليمة تنفره مما عليه المسلمون من البدع، فكان يتعجب من تقصير أهل العلم في معالجة ذلك الفساد، ويرى أن أحق الناس بوصف العلم، وأرجاهم للنفع به، هم الذين جمعوا إلى علمهم غَيرةً وهِمَّةً إصلاحية، وقد نشرت هذه الرواية تباعًا في مجلة « خير الدين » سنة (1324هـ/ 1906م) وهي محاولة عجيبة في حياة مترجمنا صالح سويسي، إن لم يكن لها من قيمة إلا ما عنونت عنه من همة رجل من المفادين في سبيل الحركة الإصلاحية، المسخرين لها بجميع ما أوتوا، الذين ركزوها في روح التوجيه الأدبي نثرًا أو شعرًا، لكفاه ذلك فخرًا.

* * *
* *
*

السِّيرةُ الذَّاتِيَةُ لِلمُؤَلِّف

مُحَمَّد الفَاضِل ابن عَاشُور.

* ولد سنة (1909م) بتونس وتلقّى دراسته في « جامع الزَّيتونة ».

* خطيب قدير واسع الاطِّلاع، دقيق المعرفة، وأديب راسخ القدم، ومدرِّس عبقري تتلقَّف معلوماته الأذهان قبل الآذان.

* ألقى العديد من المحاضرات بالإذاعة التُّونسية من يوم تأسيسها.

* رحَّالة جاب البلاد الأوروبيَّة وأقطار العالمَيْن العربي والإسلامي، حيث كان يقابَل بمزيد الحفاوة والتّرحاب.

* مثَّل تونس في مؤتمرات عديدة.

* شغل منصب رئاسة الجمعيَّة الخلدونيَّة في يونيو (1945م).

* تَـرَأَّسَ مدَّة عامين (الاتحاد العام التُّونسي للشغل) الذي كان من مؤسِّسيه.

* أسَّس معهد الحقوق العربي ومعهد البحوث الإسلاميَّة، وألقى على منبريهمَا محاضرات قيِّمة.

* عمل بكلِّ ما أوتي من قوَّة على انعقاد مؤتمر الثَّقافة الإسلامية بتونس في سبتمبر (1949م) رغم العراقيل والصُّعوبات.

* شارك في مؤتمر المستشرقين بفرنسا سنة (1948م)، ومؤتمر المستشرقين بتركيا سنة (1951م).

* تولَّى منصب الإفتاء المالكي في نوفمبر (1953م).

* عين عميدًا للكليَّة الزيتونيَّة للشَّريعة وأصول الدِّين ومفتيًا للجمهورية عام (1961م) .

* اختير عضوًا بمجمع اللغة العربية في القاهرة عام (1961م).

* انتخب لعضويَّة مجمع البحوث الإسلاميَّة سنة (1962م).

* توفِّي مساء الاثنين (20) إبريل (1970م)، ودفن بمقبرة الزلاج، تونس.

* تحدَّث عنه بإعجابٍ عددٌ من أهل العلم والأدب والاستشراق، في حياته وبعد مماته، شعرًا ونثرًا وخطابة.

ومن أعماله:

* الحركة الفكريَّة والأدبيَّة في تونس.

* تراجم الأعلام.

* أركان النَّهضة الأدبيَّة في تونس.

* أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي.

* فلسطين الوطن القومي للعرب.

* ومضات فكر.

* مجموع فتاوى.

ومن أعماله المخطوطة:

* حديث الأربعاء.

* معجز أحمد (تحقيق).

* في الحضارة الحفصيَّة.

* * *
* *
*

هَذَا الكِتَابُ

يوقف القارئ على رسم بلغ الغاية في الوضوح، والنهاية في الإشارة الذكية إلى ما يخص الثقافة العربية الإسلامية في هذا الأفق من العالم الإسلامي وما يفسر منعطفاتها المختلفة، ويعلل طرافة اتجاهها إلى غير ما درج في البلاد المشرقية.. وذلك من خلال تناول شخصيات بالمغرب العربي هم أعلام للفكر، وأركان للنهضة، وأصحاب أفكار إصلاحية وطدوا بها صلتهم بدار الإسلام الشاسعة توطيدًا همه التجديد وغايته الإصلاح والترقي والتحسين.. فيبيِّن الكتاب الاتجاهات الفكرية والعلمية والأدبية التي تُميِّز كل طور من أطوار نهضة ذلك الأفق الخصب من العالم الإسلامي، وخصائص كل مرحلة ومقوماتها، وكذلك الظروف والمؤثرات في حياة هؤلاء الأعلام من أعلام المعرفة والفكر والقلم، والذين يمثِّل كل منهم نجمًا يتلألأ في سماء الثقافة في مرحلته النهضوية وما بعدها، والذين ضمنت لهم أعمالهم امتدادًا مكانيًا في ربوع العالم الإسلامي، وامتدادًا زمانيًا ببقاء أفكارهم وآثارهم النَّدِيَّة إلى أزمنة بعيدة تقدم النفع والخير للإنسانية.

نشر مشترك

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية
هاتف: ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٠٨٠٢٨٧٦
فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (+٢٠٢)
الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (+٢٠٣)
www.daralsalam.com info@daralsalam.com

دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس
10 مكرر نهج هولاندة
1000 تونس
الهاتف +216 - 71256435
+216 - 71253456
+216 - 71253839
الفاكس +216 - 71352926
souhnoun@orange.tn

ISBN: 978-977-717-457-2